

# نصوص اجتماعية عربية

اختارها وقدم لها

محمد عبد الهادي أبو زينة

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع درسانا: بالقاهرة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥



# نصوص اجتماعية عربية

اختارها وعلق عليها

محمد عبد الهادي أبو ريرة

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع  
مكتبة النهضة المصرية  
٩ شارع مدني بالقاهرة

القاهرة  
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر  
١٩٥٥



# بسم الله الرحمن الرحيم

إن علم الاجتماع ، وإن كان علماً حديثاً من حيث استقلاله بذاته ، فإن مادته قديمة جداً ؛ فقد كانت الإنسان والمجتمع الإنساني عند جميع الأمم موضوع عناية الفلاسفة منذ أوائل التفكير الفلسفي بمعناه الحقيقي ، ولم يخلُ مجتمع بشري ، مهما كانت درجته في مراحل التطور الاجتماعي ، من آراء تتعلق بالإنسان وبحياته في الجماعة وبنظام هذه الجماعة في حياتها .

وكان العرب في جزيرتهم أمةً من حيث الجنس والنسب ، ولكنهم لم يكونوا يؤلفون في الرقعة الشاسعة التي عاشوا عليها جماعةً واحدة منظمة ، تخضع لرياسة واحدة وقوانين واحدة ، بل كانوا يحكم طبيعة ظروف حياتهم يعيشون قبائل منفصلة ، لكل منها رياستها الطبيعية التي تستند في العادة إلى كثرة العدد في أفراد الأسرة التي تكون فيها الرياسة وإلى الثروة التي لها وإلى الخصال التي لا بد منها في الرئيس ، خصوصاً الشجاعة والكرم وصفات المروءة بوجه عام . ولا يصح أن ننظر عند هذه القبائل ، رغم شدة نزوحها من الناحية الإنسانية ، مادة اجتماعية كثيرة ، نظراً لبساطة حياتها ؛ ولا أن ننظر عند شعرائها — الذين كانوا في العادة هم حكماء القبائل وأبطالها وألسنتها الناطقة بما أثرها — شيئاً يزيد فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية على التعبير عن شئون حياة القبيلة وعن مجدها وصفاتها وأعمال أبطالها ، بمن فيهم الشاعر نفسه . وفي كثير من الأحيان نجد تعبيراً عن علاقة الفرد بقبيلته ، فهو يفصح عن فناءه فيها وتضامنه معها ، أخطأت أم أصابت ، وعن التضحية في سبيلها بكل شيء ؛ وهذا طبيعي ، لأن شعور الفرد ، في هذه المرحلة الاجتماعية ، بالانتماء إلى القبيلة وبواجبه نحوها ، هو الشعور الذي يربط الإنسان الذي يعيش في أمة لها وطن بهذه الأمة وهذا الوطن ؛ فيقول شاعرهم مثلاً :

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ ، إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ ، وَإِنْ تَرَشَّدَ غَزِيَّةٌ أُرْشِدِ  
أَوْ يَقُولُ :

فَدَى لِقَوْمِي مَا جَمَعْتُ مِنْ نَشَبٍ إِذْ لَقِيتُ الْحَرْبُ أَقْوَامًا بِأَقْوَامٍ

أويقول :

وما أنا بالساعي ليحرز نفسه ولكنى عن عورة الحى ذائد  
وبرغم ما فى الشعر العربى القديم من مادة غزيرة تصور حياة الإنسان وسط الكون ،  
وتتضمن كثيراً من حكمة الحياة ، أو تبين لنا ظروف الحياة الاجتماعية وكثيراً من مظاهرها ،  
سواءً فى حياة القبيلة فى جملتها أو حياة الأسرة أو الفرد ، مما يسمح بدراسات اجتماعية شتى ،  
فإننا نجد أن نجد تفكيراً اجتماعياً يتناول أصولاً ومسائل عامة من الناحية النظرية أو يفصح عن  
آراء اجتماعية ؛ وإذا وجدنا شاعراً جاهلياً ، مثل الأفوه الأودى ، يقول فى ضرورة الرياسة :

لا يصلح الناسُ فوضى لا سراة لهم      ولا سراة إذا جهأ لهم سادوا  
أو آخر ، مثل زهير يصف بلالاً الحرب :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتم      وما هو عنها بالحديث المرجم  
مقى تبعثوها تبعثوها ذميمة      وتضرى إذا ضرّتموها فتضم  
فتعركم عرك الرحا بثقالها      وتلقح كشافاً ثم تحمل فتثم  
فتنتج لكم غلمات أشام كلهم      كأحر عادٍ ، ثم ترضع فتفطم  
فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها      قرى بالعراق من قفيز ودرهم  
أويقول فى وصف منطق الحياة القاسى :

ومن لم يذذ عن حوضه بسلاحه      يهدم ، ومن لا يظلم الناسَ يظلم  
فإن ذلك يكون شيئاً نادراً .

فلما جاء الإسلام جاء بنظريات اجتماعية بالمعنى الحقيقى ، فأكد للإنسان كرامة  
ورسالة ، وقرر وحدة النوع الإنسانى ، من حيث انتماء الآدميين إلى أب واحد وأم  
واحدة ، ورتب على ذلك — رغم تفرع هذا النوع إلى قبائل وشعوب — ضرورة  
التعارف والتراحم والتسامح على أساس المساواة الطبيعية والرحم الإنسانى الشامل ، وقرر  
وجوب الإخاء والسلام بين الناس ، من حيث المبدأ والقاعدة ، ونبه إلى تاريخ الأمم والممالك

الماضية ، حاثاً على إدراك أسباب التغير التاريخي وقوانينه ، ومشيراً — مثلاً — إلى أن فساد الأغنياء المترفين ، وكذلك الظلم أو الحيدة عن قانون الطبيعة ، ونحو ذلك ، من أسباب خراب الدول والأمم وزوالها . ولم يخلُ القرآن من إشارة إلى بعض النظم السياسية وبيان مساوئها ، وإلى ضرورة قيام بناء الجماعة على أساس خدمة كل طائفة منها للأخرى ، وإلى بعض الظواهر الاجتماعية ، مثل التقليد وما له من سلطان ، ومثل عدم القدرة على التخلص من سلطان الآراء والعادات الموروثة ، ومثل الإشارة إلى الأخلاق والنزعات والحصل المترتبة على نوع الحياة وظروفها ، ونحو ذلك كثير<sup>(١)</sup> . ولو ذهبنا نفصل ما أوماً إليه القرآن من نواحي البحث الاجتماعي ، أو من القوانين والظواهر الاجتماعية ، لبعثنا كثيراً عما نحن بصدده .

وقد خرج العرب بفضل الإسلام ، من مرحلة الحياة القبليّة والشعور القبلي إلى مرحلة الأمة الموحدة والشعور بالجماعة الواسعة النطاق ، ومن مرحلة الرياسات المتفرقة إلى مرحلة الرياسة السياسية الجامعة ، ومن مرحلة الشعور الفردي — أو القبلي على الأكثر — إلى مرحلة الشعور الاجتماعي ، بل الإنساني ، على نطاق واسع . وعند ذلك بدأ تفكيرهم الاجتماعي بالمعنى الصحيح ، وظهرت لهم نظريات لا تحصى ، جديدة بأن تدخل ضمن تاريخ النظريات الاجتماعية ، سواء في الناحية السياسية ، أو الاجتماعية بمعناها الخاص ، أو الاقتصادية . وكانت أهم المشكلات الأولى هي المشكلات المتعلقة بشئون الجماعة التي كانت قد نظمت حديثاً ، وذلك من الناحية السياسية والاقتصادية ؛ وهنا ظهرت نظريات في الرياسة السياسية وشروطها ، كما ظهرت في الناحية الاجتماعية العملية أنظمة كثيرة ، أهمها كفالة الدولة للأفراد ، ونظم التضامن الاجتماعي ، وكان ذلك بحكم التعاليم الدينية نفسها وبالاسترشاد بها .

ولم يلبث العرب ، بعد أن أصبحوا أمة واحدة منظمة ، أن اندفعوا من جزيرتهم في جميع الاتجاهات ، ففتحوا معظم بلاد العالم المتحضر في أيامهم ، وأسسوا إمبراطورية اشتملت على أكبر تنوع في الأجناس والحضارات واللغات والنظم السياسية والاجتماعية ، وامتدت

(١) قرآن ، س ٧٠/١٧ ، ٣٠/٢ ، ١٣/٤٩ ، ١/٤ ، ٩/٣٠ ، ٤٤/٣٥ ، ٢١/٤٠ ، ٨٢/٤٧ ، ١٠/١٧ ، ١١٦/١١ ، ٣٤/٣٤ ، ٤٤/٢٢ ، ٤٨ ، ٣٤/٢٧ ، ٥٢ ، ١٧/٢ ، ٣٢/٤٣ .

من داخل بلاد الصين إلى داخل جنوب وغرب أوروبا . وبدأ الاهتمام بتنظيم الحياة في هذه الإمبراطورية الشاسعة ، مع مراعاة المبادئ الكبرى التي لا بد أن يقوم عليها بناء الدولة ، دون إغفال الفوارق والظروف المحلية . وتطلب ذلك أول ما تطلب معرفة ناحية جوهرية من نواحي الحياة الاجتماعية الصحيحة ، وهي معرفة قواعد السياسة وتدير أمور البشر ، بحسب مقتضى أحوال السياسة الحكيمة الناجحة في ذاتها وبحسب ما يلائم طبيعة الحياة البشرية . وقد توفرت للسلاسة العرب من مبادئ الدين ، وما عرفوه من أصول الحكم والسياسة عن الأمم الأخرى التي غلبوها على أراضيها ، خصوصاً الفرس والروم ، وما لم يلبثوا أن اكتسبوه بسرعة من تبحر بتهم الخاصة ومعاناتهم للسياسة ، مجموعة كبيرة من أصول السياسة ، سواء من ناحية القواعد الكبرى العامة أو الجزئية الخاصة . وهذا ما نجد عند الفقهاء والمتكلمين والأدباء وفي سير الوزراء ، فيما يتعلق بكل النظم السياسية والوظائف السياسية والمشكلات الاجتماعية .

ومنذ الوقت المبكر لتأليف دخل التوجيه والتثقيف السياسي في التثقيف الشخصي للحاكم والمحكوم ، فنجد ابن المقفع المتوفى حوالي سنة ١٤٠ هـ يؤلف رسالة ( هي رسالة الصحابة ) يخاطب بها الخليفة ، مبيناً له أصول السياسة والإدارة الصحيحة ، كما نجد في كتابيه : « الأدب الصغير » و « الأدب الكبير » — وهما كتابان في التهذيب الخلقى الشخصى والاجتماعى ، يجعل مكاناً للإرشاد السياسى للحاكم والمحكوم ؛ فيقول في الأدب الصغير مثلاً :

« ولايةُ الناس بلاءٌ عظيم ؛ وعلى الوالى أربع خصال ، هي أعمدة السلطان وأركانها التي بها يقوم وبها يثبت : الاجتهاد في التخيير ، والمبالغة في التقدم ، والتمهيد الشديد ، والجزاء العتيد . فأما التخيير للعمال والوزراء فإنه نظامُ الأمر ووضع مؤونة البعيد المنتشر ؛ فإنه عسى أن يكون بتخييره رجلاً واحداً قد اختار ألقا ، لأنه من كان من العمال خياراً ، فسيختار كما اختير ، واملُ عُمالُ العامل وُعْمالُ عُماله يبلغون عدداً كبيراً ؛ فمن تبين التخيير ، فقد أخذ بسبب وثيق ؛ ومن أسس أمره على غير ذلك ، لم يجد لبنائه قواماً . وأما التقديم والتوكيد ، فإنه ليس كل ذى لب أو ذى أمانة يعرف وجوه الأمور والأعمال ؛ ولو كان بذلك عارفاً لم يكن صاحبه حقيقاً أن يكل ذلك إلى عمله دون توقيفه عليه وتبيينه له

والاحتجاج عليه به . وأما التعهد فإن الوالى إذا فعل ذلك ، كان سميماً بصيراً ، وإن العامل إذا فعل ذلك به ، كان متحصناً حريزاً . وأما الجزاء فإنه تثبت الحسن والراحة من المسمى ... وأعمال السلطان كثيرة ، وقليل ما تستجمع الخصال المحمودة عند أحد ، وإنما الوجه فى ذلك والسبيل الذى به يستقيم العمل أن يكون صاحب السلطان عالماً بأمور من يريد الاستعانة به ، وما عند كل رجل من رأى والغناء ، وما فيه من العيوب . فإذا استقر ذلك عنده ، عن علمه وعلم من يأتى ، وجه لكل عمل من قد عرف أن عنده من رأى والفجدة ما يحتاج إليه فيه ، وأن ما فيه من العيوب لا يضره بذلك ، ويتحفظ من أن يؤجّه أحداً وجهاً لا يحتاج فيه إلى سرورة ، إن كانت عنده ، ولا يأمن عيوبه وما يكره منه . ثم على الملوك بعد ذلك ، تعاهد عمامهم ، وتفقد أمورهم ، حتى لا يخفى عليهم إحسان محسن ولا إساءة مسمى . ثم عليهم بعد ذلك أن لا يتركوا محسناً بغير جزاء ، ولا يقرؤوا مسيئاً ولا عاجزاً على الإساءة والعجز ، فإنهم إن تركوا ذلك تهاون المحسن واجترأ المسمى ، وفقد الأمر ، وضاع العمل .

ويقول فى الأدب الكبير للحاكم : « إنك إن تلتبس رضى جميع الناس ، تلتبس بما لا يدرك ، وكيف يتفق لك رأى المختلفين ؟ وما حاجتك إلى رضى من رضاه الجور ، وإلى موافقة من موافقته الضلالة والجهالة ؟ فعليك بالتماس رضى الأخيار منهم وذوى العقل ، فإنك متى نصبت ذلك تضع عنك مؤونة ما سواه ... لا تترك مباشرة جسم أمرك ، فيعود شأنك صغيراً ، ولا تلزم نفسك مباشرة الصغير ، فيصير الكبير ضائعاً ... إعلم أن الملك ثلاثة : ملك دين ، وملك حزم ، وملك هوى . فأما ملك الدين فإنه إذا أقام للرعية دينهم — وكان دينهم هو الذى يعطيهم الذى لهم ويلحق بهم الذى عليهم — أَرْضاهم ذلك ، وأنزل الساخط منهم منزلة الراضى فى الإقرار والتسليم ؛ وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط ؛ ولن يضر طعن الضعيف مع حزم القوى . وأما ملك الهوى فلعِبُ ساعة ودمار دهر . »

أما إرشاد ابن المقفع للمحكوم ، وخصوصاً لمن يكون على صلة بالسلطان أو من يلى السلطان أمراً ، أو يريد مصاحبته ، فهو مجموعة كبيرة من الوصايا ، فلا يصح مثلاً أن يقدم على محبة

السلطان إلا إذا كان يعرفه السلطان من قبل أن يتولى ، وذلك خوفاً على صدقه وإخلاصه حينما يجد نفسه بين الكثيرين الذين يحيطون بالسلطان مُتزيّنين له بالتصنع والتلق ؛ فإذا وثق به السلطان ، فليتجنب الملق والهوى ومحاولة صرف السلطان عن أهل ثقته ، وليتسلح في مقاومة كيد حُسادِه ، إذا أسند السلطان إليه أمراً ، بالاستقامة ؛ وينبغي ألا يتغيب من ذكره بسوء عند السلطان ، وإن اضطر إلى الدفاع عن نفسه ، فليفعل بلا غضب ولا رغبة في الانتقام ، بل يدافع عن نفسه بالدليل في حلم ووقار ... ونحو ذلك .

مهما يكن من شيء ، فإن ما فعله ابن المقفع في كتبه صار نقطة بداية لما نجده في كثير من كتب الثقافة الأدبية من تهذيب وتعريف بقواعد سياسة الناس وتولى أعمال الدولة على أساس من إدراك أحوال الناس وطبيعة النفس البشرية في مختلف الظروف ، كالذي نجده في المشرق عند ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ في كتابه « عيون الأخبار » . فهو يبدأ كتابه بالكلام في السلطان وسيرته وسياسته واختيار عماله ، وفي صحة السلطان وآدابها ونحو ذلك ، ومصادره هي كلام النبي عليه السلام وكلام الخلفاء ورجال الدولة وشيء من حكمة الفرس والهند — وهو ينقل عن ابن المقفع وعن كتاب « التاج » ؛ وكذلك نجده في المغرب عند ابن عبد ربّه القرطبي المتوفى سنة ٣٢٧ هـ في كتابه « المعقد الفريد » ، فهو أيضاً يبدأ مؤلفه الكبير بكتاب « اللواؤة » ، وفيه يتناول أمور السلطان وأصول السياسة وآداب الحاكم والمحكوم من شتى النواحي .

أما ناحية آداب السلطان وما يجب أن يتمسك به من الأصول وآداب المنصب واللياقة ، إذا استقبل الناس أو دعاهم إلى طعام أو نادهم ، وصفة ندمائه ، وبيان آداب القصور وعاداتها ، كل ذلك من ناحية المراسم أو ناحية « البروتوكول » ، فهو يوجد في كتاب يسمى كتاب « التاج في أخلاق الملوك » ، وهو ينسب إلى الجاحظ .

أما بحث المناصب السياسية والنظم ، من رئاسة الدولة والوزارة والإمارة على البلاد وقيادة الجيوش وولاية القضاء وشئون المظالم وغيرها ، بحثاً مفصلاً من الناحية الشرعية القانونية أو الفقهية الدستورية الخالصة ، فنجده عند الفقهاء أمثال أبي الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ في كتابه « الأحكام السلطانية » . وأما بيان قواعد السياسة

وأصول الحكم من وجهة نظر دينية خلقية وعظية تنزع إلى نصيحة السلطان خاصة ، فهو موجود في كتاب مثل « التبر المسبوك في نصائح الملوك » ، الذي كتبه أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، مخاطباً السلطان محمد بن ملكشاه ، وأودعه كثيراً من أصول السياسة ، ومعها حكايات وحكم متنوعة . وأما بيان قواعد السياسة وأصول الحكم ونظام الإدارة في مختلف المرافق من الناحية الخلقية ، أخذاً عن الحكمة الدينية والدنيوية ، لكن مع كثير من الموضوعية والإسهاب في العرض والتحليل وشيء غير قليل من الطرافة في التصوير ، فنجد عند أبي بكر محمد بن محمد الطرطوشي الأندلسي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ في كتابه « سراج الملوك » . ومن أمثلة طريقة الطرطوشي في معالجة المسائل قوله في بيان الحكمة في وجود السلطان في الأرض :

« اعلّموا أرشدكم الله ! أن في وجود السلطان في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة ، ونعمة على العباد جزيلة ؛ لأن الله سبحانه جيل الخلق على حبّ الاتصاف وعدم الإنصاف ، ومثّلهم بلا سلطان مثل الحيتان في البحر ، يزدرد الكبير الصغير . فمضى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ، ولم يستقم لهم معاش ، ولم يهناوا بالحياة ؛ ولهذا قال بعض القدماء : لو رفع السلطان من الأرض ، ما كان لله في أهل الأرض من حاجة . ومن الحكم التي في إقامة السلطان أنه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه ؛ ومن علاماته على توحيده ، لأنه كما لا يمكن استقامة أمور العالم واعتداله بغير مدبّر يفرد بتدبيره ، كذلك لا يقوم وجوده وترتيبه وما فيه من الحكمة ودقائق الصنعة بغير خالق خلقه وعالم أنقنه وحكيم دبره ؛ وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم ، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض ؛ ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : أمران جليلان لا يصلح أحدهما بالتفرّد ولا يصلح الآخر بالمشاركة ، وهما : الملك والرأى ، فكما لا يستقيم الملك بالشركة ، لا يستقيم الرأى إلا بفراده . ومثال السلطان القاهر لرعيته ، والرعية بلا سلطان ، مثال بيت فيه سراج منير وحوله فئام من الخلق يعالجون صنائعهم ؛ فينماهم كذلك طغى السراج ، فقبضوا أيديهم للوقت ، وتعطل جميع ما كانوا فيه ، فتحرك الحيوان الشرير وخشخش الهام الخسيس ، فدبت العقرب من مكنها ، وفست القارة من جعرها ، وخرجت الحية من

معدنها ، وجاء اللص بمحيلته ، وهاج البرغوث مع حقارته ؛ فتعطلت المنافع واستطارت فيهم المضار . كذلك إذا كان [ السلطان ] قاهراً لرعيته كانت المنفعة به عامة ، وكانت الدماء في أهلها محقونة ، والحُرَم في خدورهن مصونة ، والأسواق عامرة والأموال محروسة ، والحيوان الفاضل ظاهر والمرافق حاصلة ، والحيوان الشرير من أهل الفسوق والدعارة خامل . وإذا اختل أمرُ السلطان دخل الفساد على الجميع ؛ ولو جعل ظلم الناس حولاً في كفة ، كان هرجُ ساعة أعظم وأرجح من ظلم السلطان حولاً ، وكيف لا وفي زوال السلطان أو ضعف شوكته سوقُ أهل الشر ومكسب الأجناد ونفاق أهل العيارة والسوقة والاصوص والمناهب . وقال الفضيل : جور ستين سنة خير من هرج سنة ، ولا يتمنى زوال السلطان إلا جاهلٌ مغرور أو فاسق يتمنى كل محذور . لتحقيق على كل رعية أن ترغب إلى الله تعالى في إصلاح السلطان ، وأن تبذل له نصيحها وتخصه بصالح دعائها ، فإن في صلاحه صلاح العباد والبلاد ، وفي فساد فساد العباد والبلاد . وكان العلماء يقولون : إذا استقامت لكم أمور السلطان فأكثرُوا حمدَ الله تعالى وشكروه ، وإن جاءكم منه ما تكرهون وجَّهوه إلى ما تستوجبونه بذنوبكم وتستحقونه بآثامكم ! وأقيموا عذر السلطان ، لا تنتشر الأمور عليه وكثرة ما يكابده من ضبط جوانب المملكة واستتلاف الأعداء وإرضاء الأولياء وقلة الناصح وكثرة التدليس والطمع . وفي كتاب « التاج » : هموم الناس صغار ، وهموم الملوك كبار ، وألباب الملوك مشغولة بكل شيء ، وألباب السوق مشغولة بأيسر شيء . والجاهل منهم يعذر نفسه مع ما هو عليه من الراحة ، ولا يعذر سلطانه مع شدة ما هو عليه من المؤونة . ومن هناك يعزُّ الله سلطانه ويرشده وينصره ، وعن هذا قالت حكماء العجم : لا تستوطن إلا بلداً فيه سلطانٌ قاهر ، وقاضٍ عادل ، وسوق قائمة ، وطبيب عالم ، ونهر جارٍ .

وقد يكون آخر كتاب من هذا القبيل في العصر الكلاسيكي هو كتاب محمد بن علي ابن طباطبا المعروف بابن الطقطقي المتوفى بعد سنة ٧٠١ هـ ، وهو الكتاب المسمى « الفخرى في الآداب السلطانية » . يتكلم المؤلف في القسم الأول من هذا الكتاب عن « أحوال الدول وأمور الملوك ، وبوجه أدق عن الأمور السلطانية والسياسات الملكية وخواص الملك التي يتميز بها عن السوق ، وما يجب له على رعيته ويجب لرعيته عليه » ، وهو في ثانياً ذلك

ينفع بما عرفه من سير الملوك والخلفاء ورجالات الدول ، ويقتبس بعضاً من الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية والحكايات والحكم . وغايته من هذا أن يقدم قواعد ومبادئ ينفع بها من يسوس الجمهور ، ويدبر الأمور ، وأن يهيئ ثقافة سياسية للحاكم والمحكوم . ومع أن المؤلف يصرح بأنه لا يقصد الكلام في أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دنيوية ودينية ، من خلافة وسلطنة وإمارة ، بل يقصد بيان « السياسات والآداب التي يُنتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة » ، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة » ، فإنه في الحقيقة لا يعطينا نظريات عامة ، وإنما يذكر لنا الخصال الكبرى التي يجب أن تتوفر للسياسي ، سواء فيما يتعلق بشخصه أو بمباشرة أمور رعيته . وأهم ما في الأمر أنه يصور المثل الأعلى للسياسي وما ينبغي أن تكون عليه الرعية .

\* \* \*

لقد كان لا بد للعرب في أول الأمر ، بحكم ضرورة إدارتهم لإمبراطوريتهم الواسعة ، من أن يعرفوا من نواحي الحياة الاجتماعية الناحية السياسية قبل غيرها ؛ وآراؤهم في هذه الناحية جديرة بعناية عالم الاجتماع ، لأنها ليست مجرد آراء في السياسة وتدير شئون الجماعة ، بل هي تنطوي على كثير من النظريات في الإنسان والجماعة الإنسانية . ثم لما استقرت الدولة العربية وبدأت أنواع الاهتمام العلمي في الظهور ، خصوصاً في أثناء الشطر الأول من دولة بني العباس ، أصبح الإنسان نفسه موضوعاً للبحث من شتى النواحي ، فتنبه العلماء إلى دراسة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي يعيش في بيئة طبيعية وظروف مناخية تؤثر في كيانه المادي والمعنوي وإلى تمييز الأجناس البشرية بحسب الخصائص الناشئة عن فعل العوامل الطبيعية — وهذا ما نجده مثلاً عند الكندي في رسائله<sup>(١)</sup> ، وصار بعد ذلك موضوعاً للبحث منذ أيام الكندي إلى أيام ابن خلدون<sup>(٢)</sup> ، وهو يصلح أن يكون من فصول علم الأجناس البشرية . وتنبيه علماء آخرون إلى خصائص الأمم واستعداداتها المادية والمعنوية ، فتكلموا كلاماً شيقاً على أساس المعرفة التاريخية ، وعلى أساس الاستقراء والملاحظة والموازنة والمقارنة بين الأجناس التي اشتملت عليها الدولة العربية . وهذا ما نجده في كتب الجاحظ ، الأديب

(١) راجع رسالته في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ضمن الجزء الأول من رسائله ، نشرة دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٢٢٤ — ٢٢٦ . (٢) راجع النصوص ص ٣٠ — ٣٢ .

المتكلم المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . والجاحظ لم يقتصر على مثل هذا ، بل تكلم عن بعض الطبقات الاجتماعية وأخلاقيها ، وعن بعض الظواهر الاجتماعية . والحقيقة أن الجاحظ قد فتح بذلك باباً كبيراً اهتم به الأدباء بعده<sup>(١)</sup> .

ومن جهة أخرى عني المؤرخون<sup>(٢)</sup> ، إلى جانب كلامهم عن الأحداث التاريخية ، بذكر أحوال الأمم ونظمها وصفاتها وعاداتها ، بحيث اشتملت كتب التاريخ من أول الأمر على كثير مما يتعلق بالإنسان وبالحياة الحضارية والمدن ، وبأحوال الجماعات البشرية من شتى النواحي الاجتماعية . وكان شأن علماء الجغرافيا<sup>(٣)</sup> شأن المؤرخين أيضاً ، فهم وإن كان اهتمامهم الأول متجهاً إلى الناحية الجغرافية ، فإنهم قد وصفوا أحوال الأمم ، في أخلاقها وعاداتها ودياناتها ونحو ذلك . وأمات كتب الأدب حافلة أيضاً بالمادة التي تصلح لمن يريد القيام بدراسات اجتماعية على الأساس التاريخي<sup>(٤)</sup> . هذا إلى أنه قد كتبت بعض الكتب التي تتناول العادات الاجتماعية عند العرب ، سواء ما يرجع من ذلك إلى طبيعة الحياة من حيث هي ، أو إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بحسب الشريعة<sup>(٥)</sup> .

أما إذا أردنا نظريات في طبيعة الإنسان وطبيعة الحياة الاجتماعية من وجهة نظر نقدية طريفة ومن وجهة نظر التصوير الحقي ، فنحن نجد الكثير من ذلك عند الأدباء والشعراء ، ومن أخصب الميادين لهذه الدراسة شعر أبي العلاء ، فهو غني جداً بالآراء والنظريات .

(١) للجاحظ مثلاً رسالة في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ، وفي نحر السودان على البيضاء ، وفي البغلاء ، وفي الموازنة بين طائفة التجار وطائفة موظفي الدولة وفي أخلاق طبقات أخرى من معلمين ومغنين ، وفي كتبه بوجه عام كثير من المادة الاجتماعية . وظهرت كتب في أخبار الحمقى والمغفلين وفي التسول والمسولين وفي الظرف والظرفاء والفقراء الذين ضربتهم الأقدار ... الخ

(٢) أمثال الطبري في كتابه تاريخ الرسل والملوك ، والمسعودي في المروج والتنبية والإشراف ، وابن مسكويه في تجارب الأمم وغيرهم .

(٣) الجغرافيون الأولون كثيرون منهم ابن خردادبه ( المسالك والممالك ) ، واليعقوبي ( كتاب البلدان ) ، وابن الفقيه الهمداني ( كتاب البلدان ) ، والمقدسي ( أحسن التقاسيم ) وغيرهم كثيرون .

(٤) من الأمثلة الرائعة على إمكان الاعتماد في الدراسة الاجتماعية للامة العربية على هذه المادة تلك الفصول الاجتماعية الرائعة التي قرأها في كتاب الحضارة الإسلامية للاستاذ ميتز والتي اعتمد فيها على كتب التاريخ والأدب والجغرافية .

(٥) مثل كتاب المدخل لابن الحاج .

أما اهتمام المفكرين بالحياة الاجتماعية بمعناها الذى يتصل بعلم الاجتماع ، فأول ما نجد من ذلك مصنفات الفارابى ، وله فى ذلك أكثر من مصنف . فنحن نعرف له أولاً رسالة مختصرة فى السياسة ، هى ضربٌ من التثقيف العقلى والخلقى ، وتتضمن إرشاداً إلى كيفية سلوك الإنسان مع من فوقه ومن يساويه ومن يكون دونه ، فنجد بيان كيفية الأدب مع الرئيس والطريق إلى معاملته والحصول على المنافع منه ، وكيفية سياسة الإنسان مع أكفائه ، سواء كانوا أصدقاء بحسب أصنافهم ، المخلصين منهم والمنافقين ، أو أعداء بحسب أصنافهم ، ذوى الأحقاد والضعفان أو أهل الحسد ، وكيفية سياسة الإنسان مع سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء ، وذلك بحسب أصنافهم أيضاً ، وأخيراً كيفية سياسة الإنسان مع من هم أقل منه من الناحية المادية أو المحتاجين من الناحية العلمية . والفارابى يحدثنا عن كيفية سياسة المرء نفسه ، من البحث عن وسيلة الكسب الشريف ، ثم تدبير حياته على قاعدة الاقتصاد ، ونحو ذلك ؛ ويختم الفارابى رسالته ببعض الحكيم . ومن أمثلة توجيهات الفارابى — مع أنه الفيلسوف النظرى المثالى — لمن يكون وزيراً أو مشيراً ، يضطر إلى أن يصلح شيئاً من أمر السلطان أو أن يصرفه عن أمر من الأمور ، أن يعلم « أن الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ؛ إن أراد المرء أن يصرفه إلى ناحية من النواحي وواجهه ، أهلك نفسه وأتى عليه السيل فأغرقه ؛ وإن سعى معه وعلى جانبيه وتلطف ليصرفه إلى الناحية التى يريد ، بأن يطرح فى بعض جوانبه مقداراً من السدد ويترقى له من الجانب الآخر ، لا ينشب أن يصرفه إلى حيث شاء . . . » .

أما الكتابان اللذان كتبهما الفارابى فى السياسة ، كما تصورها ، فهما كتاب « السياسات المدنية » ، وكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . وكل منهما يشتمل على قسمين : الأول فلسفى ، يتناول مراتب الموجودات الروحانية والمادية ، والثانى يتناول الناحية السياسية — الاجتماعية . والفارابى فى الكتاب الأول ينتقل بالقارئ من القسم الأول إلى القسم الثانى من غير أن يشعر بذلك : الموجودات مراتب ، فهناك الموجودات العقلية والعلوية ، وهى كاملة فى ذاتها ثابتة فى أحوالها ؛ وهناك الموجودات الملبسة للمادة أو المادية ، وهى ممكنة متغيرة ، وبعضها أشرف وأعلى من بعض ، أو بعضها بمثابة مادة وخادم للبعض ،

وأسفلها المادة والاسطقات ومركباتها ، وأوسطها النبات والحيوان الأهم ، وأعلاها الإنسان ؛ فالإنسان في الحقيقة غاية للكائنات الأرضية ، وهو يمتاز عليها بالعقل ، كما يمتاز بإمكان اتصاله بعالم الموجودات العلوية ، وهذا الاتصال هو الذي يمكنه من التكامل العقلي . وللإنسان على كل حال كماله الخاص به الذي لا يتيسر له إلا في حياة الاجتماع ، وهذا الكمال هو السعادة التي قوامها التكامل العقلي والخلق . وأول مراتب الاجتماع الذي يتنها فيه للإنسان الكمال الإنساني هي « المدينة » ، وهي جزء الأمة . والأمة تتميز بـ ناحية طبيعية ، هي ناحية الخلق والشيم الطبيعية التي ترجع إلى العوامل المناخية وطبيعة الغذاء ، و ناحية وضعية اصطلاحية ، هي ناحية اللغة .

ولما كان الناس من أول الأمر متفاوتين في الفطرة وفي الوجهة ، احتاجوا إلى من يعلمهم ويوجههم ويرشدهم إلى طريق السعادة . ولما كانوا متفاوتين في اتجاهاتهم ودرجاتهم عند التربية والتأديب ، فلا بد أن يكون هناك معلم كامل ، خصوصاً من ناحية المعرفة النظرية ، قد بلغ من الرقي درجة تجعله متصلاً بالعالم العلوي ، فيتقن عنه معرفة الحقائق على سبيل الوحي ، وهذا المعلم هو الرئيس الكامل ، والسعداء الفاضلون الأخيار هم أتباعه ، سواء كانوا يؤلفون أمة أو مدينة فما دونها ، أو كانوا متفرقين لسبب ما ، فيعيشون بين غيرهم كالغرباء . وقد يكون هناك أكثر من معلم كامل في وقت واحد ، فيكونون ، نظراً لاتفاق همهم وإرادتهم وغاياتهم ، كرئيس واحد . وهم إذا تابعوا في الجماعات أو الأديان كانوا كنفس واحدة . وقد يعدل أحدهم سنة سلفه — كما يعدل السنة التي وضعها هو — تبعاً للمصلحة . وسُنَنهم وشرائعهم المكتوبة أو المحفوظة تكون على كل حال تراثاً ونبراساً يهتدى به من لم يبلغ درجتهم .

والرئيس في المجتمع بمثابة العقل المدبر ، فهو الذي يرتب الأفراد بحسب تفاضلهم في الفطرة والتأديب ، ويضع كل فرد وكل طائفة فيما يليق له من رتبة أو خدمة أو رئاسة . والكل يؤلفون سلسلاً من المراتب المرتبط بعضها ببعض من أدناها إلى أعلاها ارتباط خدمة ورئاسة ، بحيث تكون الجماعة ، لو نظرنا إليها من أعلى ، في تدرجها من الرئيس إلى من هم

في المرتبة السفلى ، شبيهة بالوجود كله إذا نظرنا إليه من العلة الأولى التي هي أعلى مراتب الوجودات وانحدرتنا مع هذه الموجودات إلى أدناها وهي المادة .

وأهل المدينة الفاضلة هم الذين يشبهون الرئيس الفاضل الكامل في معرفة مراتب الموجودات ، من طريق تعقلها في ذاتها أو تخيلها بواسطة مثالات تحاكيها ، وذلك بحسب درجتهم في الفطرة والاستعداد ؛ وهم يشبهونه أيضاً في معرفة طريق السعادة وإدراك مراتب الرياسة في الجماعة ، وهذا من الناحية النظرية ؛ ثم هم يعملون بحسب ما يعلمونه ، فيأتون الأعمال المؤدية إلى الكمال والخير والسعادة ، لأن العمل فرعٌ للعلم .

ويقول الفارابي إن ثم طائفة هم بهيمون بطبعهم ، وهم غير صالحين لأن يكونوا مدنيين ولا لإنشاء اجتماعات مدنية ، بل هم يعيشون كالبهاثم الوحشية أو الأليفة ، ويجب أن يُعاملوا على أنهم كذلك . وهم يسكنون في أطراف المعمر من الأرض ، إما في أقاصي الشمال ، وإما في أقاصي الجنوب .

ويتكلم الفارابي في المدن الناقصة المضادة للمدينة الفاضلة وفي آراء أهلها وأعمالهم ، وهو يذكر هنا المدن الجاهلة والفاسقة والضالة والنوابت بين أهل المدن الفاضلة ، وهم أهل الفساد فيها ، الذين يشبهون الشيلم النابت في الحنطة أو الشوك النابت في الزرع ، وهم أنواع : منهم الذين يقصدون من مباشرة حياة الفضيلة شيئاً غيرها من كرامة أو يسار ، ومنهم من يؤوّل الشرائع على هواه أو يفهمها على غير وجهها ، أو يزيّفها عن قصد حسن أو سيئ أو عن جهل .

وأهل المدن الجاهلة مدنيون واجتماعاتهم متنوعة بحسب الغايات : إحراز الضروريات ، الثروة واليسار ، التغلب والقهر ، الكرامة والمجد ... الخ ؛ وبحسب الوسائل إلى بلوغ ذلك : المخاتلة والسياسة أو المصاولة والمجاهرة بالعنف ... الخ .

أما أهل المدن الفاسقة ، فهم الذين يعرفون حقائق الأشياء وسبيل السعادة ، لكنهم لا يتمسكون بشيء من ذلك ، بل مالوا إلى شيء من غايات أهل المدن الجاهلة ؛ وأهل المدن المبدلة هم الذين بدّلوا الآراء الصحيحة والأفعال الفاضلة بأضدادها ، وأهل المدن الضالة هم

الذين اعتقدوا في مبادئ الموجودات وأصول السعادة آراء فاسدة . وبهذا ينتهى كتاب السياسات المدنية .

أما كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » فهو شبيه بكتاب « السياسات المدنية » في الجملة ، لكنه أقرب إلى الفهم . فيه القسم الفلسفى طبعاً ، وهو يبدو أحسن وأدق ترتيباً مما فى السياسات المدنية ؛ وفيه القسم الاجتماعى ، وهو يبتدىء ببيان الحاجة إلى الاجتماع — وهى القوام المادى والكمال المعنوى — وبيان المجتمعات الكاملة وغير الكاملة ونسبة بعضها إلى بعض . وهنا نجد من أول الأمر الإشارة إلى شأن الإرادة والاختيار فى نشأة الاجتماع وبلوغ الكمال والسعادة فيه . ومن هنا كانت بعض المجتمعات قاضلة ، لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليه ، وبعضها غير قاضلة ، لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليه .

والفارابى يشبّه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح ، فكما أن كل عضو من أعضاء البدن على تنوعها وتفاوتها يؤدى وظيفته لأجل البدن كله ، وذلك فى ظل عضو رئيس ، فكذلك المجتمع طوائف متعاونة فى ظل رئيس . ولكن بين البدن والمدينة فرقاً ؛ فأعضاء البدن طبيعية ، وقواها طبيعية ؛ أما أعضاء الجماعة فهم أفراد أحرار لهم إرادة ، وملكانهم إرادية ، فقيامهم بوظائفهم لا بد أن يكون « صناعة » ، أى عملاً منظماً ، يكون ثمرة تربية وتعليم . ورئيس المدينة هو أكل أعضائها ، وهو أولهم ، وهو الذى يكون المدينة ويرتب أعضائها ، وتكون منزلته منها شبيهة بمنزلة علة العالم بالنسبة للموجودات التى دونه ؛ وهو إنسان موهوب من حيث الفطرة والاستعداد ومهيأً من حيث الإرادة والتربية ، وله صلة بالعالم العلوى ، وهذا هو الشرط الأول لكمال رياسته ؛ أما خصاله الأخرى فهى تشمل كل صفات الكمال العقلى والخلقى والإرادى ، ولذلك يصعب اجتماعها كلها . وإذن فربما لا يوجد الرئيس الكامل ، فلا بد عند ذلك من الاكتفاء بمن يستطيع أن يقوم مقامه ممن يتوفر فيهم ، على الأقل ، العلم بالشرائع السابقة والمقدرة على الاستنباط منها وعلى تعليمها ؛ وإذا وجدت الصفات اللازمة مفرقة فى أفراد كثيرين كانوا جميعاً هم الرؤساء .

ثم يتكلم الفارابى عن المدن الناقصة وأنواعها ، كما تكلم فى كتاب السياسات المدنية ، ولكنه هنا يتوسع فى بيان آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة ، ويذكر لهم فلسفة خاصة

أساسها عند بعضهم ، هو : بما أن الموجودات التي نشاهدها في الطبيعة متضادة متغالبية ، كل منها يريد حفظ ذاته والقضاء على ما سواه أو تسخيرها لنفسه ، فكذلك يجب أن تكون القاعدة بين أفراد الإنسان ، فيجب أن يسود بينهم الصراع والتغالب والأنانية ؛ وبين الجماعات ، فيجب أن يسود بينها التنافر والتغالب حتى ينتصر الأقوى ، ولا يكون هناك سلام إلا عند الحاجة والاضطرار ؛ وأساسها عند البعض الآخر هو : بما أن الإنسان المتوحد لا يستطيع أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه ، فلا بد من الحياة الاجتماعية — وهنا يبدأ الخلاف : فالبعض يرى أن يكون ذلك بالقوة والقهر واستعباد الغير ، ثم استعباد غيرهم بهم ؛ والبعض يرى أن بين الناس ارتباطاً وتحاباً هما أساس قوة التغلب ، وهذا الارتباط يكون إما بالاشتراك في النسب ، وإما من طريق المصاهرة أو المعاهدات أو غير ذلك . فإذا تكوّنت جماعات على أساس من هذه الأسس وجب أن تعود إلى قاعدة التغالب والصراع ، وأن تروم كل واحدة أن تنفرد بكل شيء ؛ لأن هذه هي القاعدة الموجودة في الطبيعة .

أما ما يسمى بالعدل أو الأمانة أو الوفاء أو احترام حقوق الغير أو نحو ذلك ، فهو عند هؤلاء الفلاسفة وليد الخوف والضعف ، وهو شيء تفرضه الضرورة ، خصوصاً إذا لم تستطع طائفة أن تقهر طائفة ، فعند ذلك تتناصفان وتترك كل منهما للأخرى قسطاً مما تتنازعان عليه . ثم إذا استمر ذلك ونشأ عليه جيل لا يعرف كيف كان ، فإنه يظن أن ذلك إنصاف وعدل ، ولا يدري أنه نشأ عن الضعف والخوف . ويذكر الفارابي من آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم ، رأيهم في مسألة التدين والإيمان بالآخرة ، فهم يرون أن ذلك وسيلة من وسائل الحصول على الماديات من طريق إظهار الزهد فيها ، حتى يزهد فيها الناس وينالها الراغبون فيها ، ممن لا يقدر على أخذها بالتغالبية ، فيلجأ إلى الخداع والمكايدة<sup>(١)</sup> .

لا يستطيع الفارابي الحديث أن يمر على هذه الآراء من غير أن يتساءل عن أصلها : هل عرف الفارابي هذه الآراء من مراجع قديمة ، أم كان في زمانه مفكرون يقولون بها ، أم هي ثمرة خياله الفلسفي ؟ لا يمكن إعطاء إجابة أكيدة في هذا الموضوع ، ولا شك أن شيئاً من هذه الآراء قد ظهر من قبل عند اليونان وعند العرب وأن منها ما يتردد بين المفكرين

من حين إلى حين . ولكن هذا كله لا يكفي ، ويجب أن يعترف الإنسان بأن الفارابي قد أعطانا منذ زمان طويل صورة حية قوية لآراء نعتبرها حديثة ونعتبرها عنواناً على تفكير أصحابها . ففي ثنايا كلامه إفصاح عن آراء في فلسفة القوة والكفاح لأجل الحياة ، مما يقرب من آراء الفيلسوف الألماني نيتشه ؛ وهناك أيضاً شيء من فلسفة هوبز وفلسفة روسو ، ومن النقد الحديث لمن يستغلون الدين في مآربهم المادية المتنوعة . وقد لاحظ كرادفوكل هذا فيما كتبه عن الفارابي ، وهو يرجح أن يكون ما يقوله الفارابي عبارة عن بيان لما يتعارض ، من الناحية النظرية ، مع آرائه هو نفسه فيما ينبغي أن تكون عليه آراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية<sup>(١)</sup> .

أما ابن سينا فله رسالة قصيرة في السياسة ، يقرر في بدايتها أن التفاوت والتنوع في المواهب والأعمال أساس حياة الجماعة ، وأن حاجة كل إنسان إلى الطعام وإيداعه في مكان وإلى من يقوم على المحافظة عليه ، وكذلك الحاجة الحيوية للنسل وإنتاج أبناء يستطيع الإنسان أن يعتمد عليهم ، كل ذلك أساس لنشأة نظام الزواج وما يترتب عليه من نشأة نظام الأسرة وما تتطلبه الأسرة من الاستعانة بالأعوان والخدم ، بحيث ينشأ مجتمع صغير من راع ورعية . بعد هذا يشرع ابن سينا في الكلام عن سياسة الرجل لنفسه وسياسته لدخله وخرجه ولأهله وولده وخدمه . وقد يسنح في ثنايا ذلك بعض التوجيهات العملية أو بيان لأنواع الكسب من تجارة وصناعة ، وأيهما أبقى وأوثق ، أو إشارة إلى صناعات « ذوى المروءة » ، ما يرجع منها إلى حيز العقل من صواب الرأي وحسن التدبير ، وهذه هي صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة ؛ أو إلى حيز الأدب من كتابة وبلاغة ونجوم وطب ، وهي صناعة الأدباء ؛ أو إلى حيز الأيد والشجاعة ، وهذه هي صناعة الفرسان والأساورة . ولا تخلو رسالة ابن سينا من ملاحظات قيّمة في كيفية سياسة الرجل لأهله وتحليل النتائج الاجتماعية والنفسية لأحوال الأسرة وتحليل لنفسية الخدم وكيفية اختيار الخادم وكيفية سياسته .

هذه ناحية من نواحي الدراسة الاجتماعية نجدها عند الفلاسفة ، وهي ، كما يبدو ، تتراوح

(١) راجع من حيث التفاصيل كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، القاهرة

بين الناحية المثالية والناحية العملية . ولا نكاد نجد ، حتى الآن ، دراسة اجتماعية بالمعنى الخاص والحديث لهذه الكلمة . أما الذى كان أقرب ما يكون من المفكرين العرب إلى هذه الناحية ، فهما ، فيما أعلم ، رجلان بينهما فترة طويلة من الزمن ، وهما : أبو الحسن الماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ .

فأما أبو الحسن الماوردى ، فهو فى كتابه « المسمى « أدب الدنيا والدين » ، فى القسم الخاص بأدب الدنيا — والمقصود من ذلك تهذيب الإنسان فى الحياة الشخصية والاجتماعية — يتكلم عن الإنسان ، مشيراً إلى أنه فُطر محتاجاً عاجزاً من الناحية المادية ، « بل هو قد فطر أكثر حاجة من جميع الحيوان ، لأن من الحيوان ما يستقل بنفسه عن جنسه ، والإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه . واستعانتُه صفة لازمة لطبعه وخلقه ، قائمة فى جوهره ، ولذلك قال سبحانه وتعالى : « وخلق الإنسان ضعيفاً » ، يعنى عن الصبر عما هو إليه مفتقر واحتمال ما هو عنه عاجز » . ويذهب الماوردى إلى أن هذا الضعف والعجز والاحتياج المركز فى الفطرة البشرية يرمى إلى غاية ميثاقية ، وهى إشعار الإنسان بوجود قدرة فوق قدرته ، وعناية محيطة به — هذا من جهة ، ومنعه من الطغيان الناشئ عن الغرور بالغنى والقدرة — وهذا من جهة أخرى . وقد عوض الله الإنسان عن عجزه وضعفه المادى بما وهبه له من العقل والفطنة . ومع أن الماوردى عالم متدين ميال إلى الزهد وزجر النفس عن فضول الدنيا ، فإنه يوجب على الإنسان أن يصرف إلى دنياه حظاً من عنايته ، سدّاً لحاجته الطبيعية وتروّداً من هذه الحياة إلى ما بعدها . وإذا كان الأمر كذلك « فوجب على الإنسان معرفة أحوال الدنيا والكشف عن جهة انتظامها واختلالها ، لنعم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لتنتفى عن أهلها شبه الخيرة وتنبجلى لهم أسباب الخيرة ، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها » .

ولا بدّ لصلاح حال الإنسان فى نظر الماوردى من انتظام أمور الحياة حوله ، أى انتظام أمور المجتمع ، ومن صلاح حال كل فرد فى نفسه ؛ والناحيتان مرتبطتان ، لاقية لإحداها بدون الأخرى . ولكن لا يتوفر الانسجام الكامل بينهما ، فلو أسعدت الحياة كل فرد بما يجب ، لفسد ؛ ولو ضنت عليهم جميعاً بالسعادة ، هلكوا ؛ فلا بد من السعادة النسبية ومن التفاوت الذى

يجعل بعضهم في عون البعض و بعضهم محتاجا للبعض . ولا بد على كل حال من قسط من السعادة كشرط اكمال الخلق والدين : ولا غنى لانتظام حياة البشر من : (١) إيمان يكبح شهواتهم ويحيي ضمائرهم ، و (٢) سلطة حكومية مرهوبة ، تتألف برهبتها القلوب المتفرقة وتنكف بسطوتها الأيدي المتغالبية ، « لأن في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عانده ما لا ينفكون عنه إلا بمنايع قوى وراذع ملئ » ؛ والرهبة من السلطة الحكومية أقوى زاجر ، وهي أبلغ زجراً من العقل والدين ، وحتى من العجز المادي عن فعل الشر ، و (٣) عدل يشمل الجميع ، فيقضي على الخلاف ، ويبعث على الطاعة ، ويكفل صلاح الضمائر ، وهو عدل الراعي مع الرعية ، وعدل الإنسان مع أ كفائه ، و (٤) أمن عام تطمئن إليه النفوس فتتمكن من العمل ، لأنه « ليس لخائف راحة ، ولا لحاذر طمأنينة » و (٥) خصب دار ، تتسع به النفوس في الأحوال ، ويشترك فيه ذرو الإكثار وأهل الإقلال ، فيزول الحسد والتباغض ، و (٦) أمل فسيح يبعث على الإنشاء والاقتناء لأشياء تبقى إلى ما بعد حياة صاحبها ، حتى تنتفع الأجيال اللاحقة بما أثمرته جهود الأجيال السابقة من أدوات الحياة وعمران الدنيا .

أما انتظام حياة الفرد فهو يحتاج إلى : (١) اتباع الرشد ، والبعد عن الفنى ، حتى يحفظ الإنسان على نفسه سعادتها ، و (٢) وثاقة أواصر الألفة مع الناس ، حتى يأمن أذاهم على نفسه واختطافهم سعادته ، وهذه الألفة تنشأ بفضل الإيمان الذي يمنع من التقاطع والتعاسد ، وبفضل النسب القائم على تعاطف الأرحام ، والمصاهرة المبنية على التزاوج ، والمؤاخاة بالمودة الأكيدة ، التي تثمر المصافاة والوفاء والمحاماة ، والبر الذي يبعث في القلوب المحبة بين الناس بما يحدث فيها من الإحساس بالطف والعطف ، و (٣) المادة الكافية للحياة ، وإلا فسدت حياة الإنسان المادية والروحانية .

وبهذه النقطة الأخيرة ينتقل للاردى — بعد الكلام عن القواعد المعنوية للحياة البشرية — إلى الكلام عن قاعدتها المادية ، وهي الكسب الذى يحصل منه المعاش وتنهض على أساسه الحياة البشرية . وهو يبدأ بالإشارة إلى تنوع جهات المكاسب وتشعب أسبابها ، ليؤدى اختلافها إلى الائتلاف بها وتشعبها إلى اتساع ميدانها للناس ، « كيلا يجتمعوا

على سبب واحد ، فلا يلتزمون ، أو يشتركونا في جهة واحدة فلا يكتفون . وطلب الكسب شيء طبيعي وعقلي معا ، هو في الفطرة بلا جهد ، لكي تقوم عليه الحياة البشرية . وسدّ حاجة المعاش يكون من طريق مادة للثروة تنمو ، كالنبات والحيوان ، ومن طريق كسب يحصل ثمرة لأفعال توصل إلى المادة أو التصرف المؤدى إلى سدّ الحاجة ، وهذا يكون إما من طريق التقلب في التجارة ، أو من طريق التصرف في الصناعة . وعلى ذلك تكون وجوه الكسب ، كما يقول الماوردي ، أربعة : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، وربح تجارة ، وكسب صناعة .

ولا نريد الدخول في تفصيل كلام الماوردي في كل وجه من وجوه الكسب ، وإنما أردنا أن نشير بالإجمال إلى تصوره للناحية الاقتصادية من حياة المجتمع . ويستطيع القارئ أن يرجع إلى كلامه مفصلاً<sup>(١)</sup> . والحق أن فيه شيئاً من الطرافة ، خصوصاً في بيان قيمة كل وجه من وجوه الكسب وصلته بطبيعة الجماعة التي تشتغل به ، وانبثاق بعض وجوه الكسب على بعض ، وتقسيمه للصناعة إلى صناعة عقلية ، وصناعة عملية ، وصناعة مشتركة بين فكر وعمل ، وأقسام كل صناعة . ولا يُغفل الماوردي الكلام عن النواحي الخلقية المتصلة بالكسب مما نكتفي بالإشارة إليه ، رغم علاقته بالحياة الاجتماعية . ولا شك أن كتاب الماوردي قد كان له أثره في العصور التالية ، وأنه — رغم طول الفترة — قد هباً مادة لابن خلدون في بعض النواحي .

حتى إذا انتهينا إلى ابن خلدون وجدنا مفكراً من نوع طريف ممتاز ، وحياةً عجيبة في بابها حافلة بالتجارب والتقلبات<sup>(٢)</sup> . إن ابن خلدون مفكر سياسي اجتماعي . وقد جاءه ذلك من انتماؤه إلى أسرة عريقة في الرياسة بأنواعها ، من حربية وسياسية وعلمية . وقد تشفّ ثقافة شاملة لعلوم الشرع واللغة وفنون الحكمة ، ولم يكذب يبلغ العشرين حتى هلك أهله وأكث

(١) أدب الدنيا والدين ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ ص ١٧٨ فما بعدها .

(٢) راجع ترجمته لنفسه في كتابه « التعريف » ، طبعة القاهرة ، ١٩٥١ . وفيما يتعلق بابن خلدون بالإجمال راجع كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن « ابن خلدون وآثاره » ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٣ ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٠٥ فما بعدها .

أسانذته في طاعون جارف ألم بالشرق والغرب في ذلك الزمان ؛ فأراد التماس العزاء في العكوف على العلم . ولكن مواهبه وعراقة أسرته في الرياسات وأعمال الدولة كانت سبباً في أن استدعاه أحد الأمراء ليكون كاتباً له ، وبدأ بذلك اشتغال ابن خلدون بالسياسة في ممالك المغرب وسط ظروف متقلبة ، وفي خدمة مختلف الرؤساء . فحضر المعارك ورأس وفود السفارات بين الملوك والفاطميين في الشرق والغرب ، وعرف أحوال القصور ، وطباع البدو وعاداتهم وأحوالهم ، وباشر أحوال الدول عن قرب ، في قوتها وضعفها ، وقيامها وزوالها ، على مسرح الحوادث في المغرب ، حتى ملّ الدسائس التي لم تتركه ولم يضعف في مقاومتها . وأخيراً أراد التخلص من حياة السياسة إلى حياة العلم ، فاضطرته الدسائس أيضاً إلى أن يقضى ، وهو يتوسط العقد الخامس من عمره ، أربع سنين ، خالياً بنفسه ، متفكراً في أحوال أمم الشرق والغرب ، ليدون تاريخها . وفي أثناء هذه الخلوة ألهم آراءه التي نبجدها في «مقدمته» المشهورة التي بين فيها اكتشافه الجديد ومنهجه الجديد .

كان ابن خلدون عالماً مشغولاً بالسياسة ، وفي أثناء اشتغاله بها في مختلف الدول المتضاربة ، توفرت له ، إلى جانب صفة العلم ، خبرةٌ مستمدة من التجربة ، وهما صفتان لا بد منهما للمؤرخ لكي يكون مؤرخاً بالمعنى الصحيح . وإذا كانت السياسة والنظم السياسية لا تفهم إلا في ضوء التاريخ ، فإن المؤرخ لا يكمل إلا بعد معاناة السياسة بنفسه .

وقد يدهشنا أن ابن خلدون أتجه لدراسة التاريخ ولم يتفرغ للسياسة مع قدرته عليها ومهارته في مسابقة الظروف . ولكنه أثر التحول عنها إلى العلم ؛ وكان الانحلال الذي قد دبّ في البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها ، وما أصابها من أصناف المحن ، وما كان يهدد دولها وحضارتها من أخطار غزو التتر في المشرق وغزو ملوك النصارى في المغرب ، وما لاح على تلك الحضارة من علامات الزوال ، وخصوصاً ما شاهده في المغرب من تنوع درجات التحضر ، من قبائل تعيش في البادية على الفطرة ، إلى أمم تعيش في الحواضر ، إلى دول أنهبها الترف — كل ذلك كان من شأنه أن يدعوا الفكر الجاد إلى كتابة التاريخ من جديد ، ويدعوه خصوصاً إلى التفكير في نشأة الدول وحضارتها وفي العوامل التي تساعد على البقاء والعوامل التي تسير بها إلى القضاء .

يقول ابن خلدون نفسه — وهو شاعر بالموقف التاريخي الذي انتهت إليه الحضارة البشرية في عصره — بعد الإشارة إلى انتفاض أحوال المشرق والمغرب ، وإلى ما حاق بالبشرية من ذلك الطاعون الذي طوى كثيراً من محاسن العمران وأوهن من سلطان الدول ، حتى أصبحت الإنسانية مهددةً بالزوال : « كأنما نادى لسان الكون في العالم بالتحول والانقباض ، فبادر بالإجابة ؛ والله وارث الأرض ومن عليها . وإذا تبدلت الأحوال بجملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره ، وكأنه خلقٌ جديد ، ونشأةٌ مستأنفة ، وعالمٌ محدث ؛ فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليفة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ، ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده » .

هذا ما سميت إليه همة ابن خلدون وألممه في خلوته . وهو قد دخل في ميدان التاريخ من باب اشتغاله بالسياسة ، وأوحت إليه ظروف عصره ، كما أوحى إليه استقراؤه لتاريخ الشرق والغرب ، موضوعاً طريفاً ومنهجاً مبتكراً مكّنه أن يفهم التاريخ فهماً جديداً . ولكن لا بد في كتابة التاريخ من الرجوع إلى ما كتبه السابقون . وهنا بدأ عمل ابن خلدون ، فهو يحدثنا أنه قرأ كتب المؤرخين قبله قراءة الناقد البصير ، الذي يحصل من النقد مسباراً وقسطاساً ، فألقى فحولهم قد جمعوا الروايات ، وأودعوها بطون كتبهم ، وقبل ذلك منهم الكفاة وتابعوم عليه من غير نقد ، وجاء المتفكرون على علم التاريخ ، فخلطوا ذلك بأباطيل « وهموا فيها أو ابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها » وبخيال أرسلوا له العنان إرضاء لما في النفوس من الولوع بغرائب الأخبار وبالعجائب من الآثار ، واقتنى أثرهم من جاء بعدهم ، فنقلوا عنهم من غير تمحيص ولا تحقيق ولا مقاومة ما في الطبيعة الإنسانية من ميل متأصل إلى التقليد ، وما يتطرق إلى الروايات التاريخية بطبيعتها من أوهام ومن فساد بسبب التشيع للآراء ، فأصبح التاريخ تنسيقاً لروايات على علاتها ، من غير بيان أسباب الوقائع ومبادئها ولا معرفة بالقوى الدافعة إلى التطور التاريخي ، ومن غير مراعاة قوانين التطور والتبدل في ظروف الأمم وعاداتها .

ومن المؤرخين من مال إلى الاختصار حتى صار التاريخ عنده لا يكاد يعدو قائمة

بأسماء الملوك، وحتى صارت الوقائع التاريخية بسبب هذا كله « صوراً مجردة من مادتها » مقطوعة الصلة بملابسائها وظروفها التي تفسرها . ويذكر ابن خلدون كثيراً من الأمثلة التي ندل على ما في كتب أكابر المؤرخين قبله من الخلط بين الفث والسمين ، ومن قلة التمييز بين الواقع والخيال، ومن جهل بأسباب وضع الأخبار وطريقة نقدها وعدم المقدرة على إدراك حقيقة الظواهر نفسها : هل هي طبيعية أم مصطنعة . وإذن لا بد من النقد التاريخي ومن وضع القوانين والضوابط لهذا النقد .

ولكن على أى أساس توضع هذه القوانين ؟ يرى ابن خلدون أن وضعها إنما يكون على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو هنا على أساس المعرفة بطبيعة العمران الإنساني أو الحضارة الإنسانية أو الاجتماع الإنساني وما يعرض فيه لذاته . وهنا يخرج لنا من ثمرة تفكير ابن خلدون في وقت واحد : فلسفة التاريخ وقواعد المنهج التاريخي والنقد التاريخي ، وفلسفة الاجتماع الإنساني ، وفلسفة الحضارة ، وعلم الدولة . فأما الباب الذي دخل منه ابن خلدون إلى هذا كله ، فهو باب علم التاريخ ؛ وقد فهمه فهماً جديداً ؛ هو يقول إنه في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، ولكن « في باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق » .

فما هي حكمة التاريخ هذه التي يشير إليها ابن خلدون ؟ لا يزال ابن خلدون في مقدمته التي وضعها لكتابه في التاريخ العالمي ، يكرر ذكر ألفاظ مثل : « أسباب الوقائع والأحوال » ، مع القول بأن « لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً » ؛ ومثل : « أحوال مبادئ الدول ومراتبها » ؛ ومثل : « طبيعة الدولة » ، ومثل : « أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني » ، ومثل : « المجرى الطبيعي » . وهو إذ ينقد الأخبار يقول مثلاً : « هذا ممتنع في العادة » ، أو : هو « مُنافٍ للأمر الطبيعي » ، أو يقول : « تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » ؛ كما يوصي « برد الروايات إلى الأصول وعرضها على القواعد » ، أو يقول في معرض التطبيق للمنهج النقدي إنه « لا بد من القياس » ومن « قياس الغائب بالشاهد ، والحاضر بالماضي » ،

أو يقول عند مناقشته لما يحكيه بعض المؤرخين من أخبار غير مقبولة : « واعتبر ذلك في الحاضر المشاهد والقريب المعروف ، تجذ زعمهم باطلاً ، ونقلهم كاذباً » — هذا بطبيعة الحال على أساس الاطراد في نظام الوقائع بحسب عللها وظروفها المتشابهة ، وعلى قاعدة أن الماضي — كما يقول ابن خلدون — أشبه بالحاضر من الماء بالماء . وصرّد طريقة تفكير ابن خلدون إلى مبدأ فلسفي مطلق ، وهو « أن كلّ حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله » ، وأن كل حقيقة طبيعية معقولة يمكن البحث عن خصائصها الذاتية ، فلا بدّ أن تقع — تبعاً لذلك — في ميدان علم من العلوم يختص بها . ولما كان الاجتماع الإنساني ، أو العمران البشري ، حقيقة طبيعية ، وجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقل بنفسه ، يتناول مسائل محددة تتلخص في دراسة هذا الاجتماع الإنساني وبيان الأحوال والعوارض التي تلحقه لذاته .

بهذه الطريقة في التفكير ، دخل ابن خلدون ميدان البحث التاريخي ، متأدياً ، كما يقول ، « من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص » . ولما كانت غايته من دراسة علم الاجتماع الإنساني ، هي كتابة التاريخ على الوجه الصحيح ، فلا بد من الإلماع بمنهجه في النقد التاريخي ، الذي يُقصد منه تمييز الحق من الباطل في الأخبار . ويمكن إجمال هذا المنهج في قاعدتين : الأولى قاعدة العلية المطردة ، وهي تقضي ، في نظر ابن خلدون ، بأن يكون لكل حادث تاريخي ، أظاهرة اجتماعية ، أو نظام سياسي أو اجتماعي ، علّة ومبدأ يفسره تفسيراً حقيقياً لا خيالياً ، وأنه في الظروف المتشابهة تكون الظواهر الاجتماعية متشابهة أيضاً ؛ والثانية قاعدة الإمكان والاستحالة ، أعني إمكان الحوادث أو الظواهر أو استحالتها بحسب أصول العادة وطبيعة أحوال الاجتماع الإنساني أو الملابس المحيطة بالحوادث ، ثم قياس الماضي على الحاضر بحسب المبدأ اللازم عن طبيعة الأشياء .

أما المبدأ الأعلى في النقد التاريخي فهو الحكم بحسب طبائع الحوادث والأحوال ومقتضياتها وما يتفرع عن ذلك من مبدأ الإمكان والاستحالة ، بحيث لا يستحق النقد من الأخبار التاريخية إلا ما يكون ممكناً في ذاته . يقول ابن خلدون نفسه : « فالقانون في

تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه ، وما يكون عارضاً لا يُفْتَدَ به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وكأن هذا علمٌ مستقل بنفسه ، فإنه ذو موضوع ، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني ، وذو مسائل ، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى ، وهذا شأن كل علم من العلوم ، وضعياً كان أو عقلياً .

على أنه يظهر أن ابن خلدون قد تنقطن لما في هذه الطريقة الصارمة من إطلاق ، فأخرج من ميدانها الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليف وأوامر ، وقيمة الأمر تكون في ذاته ، والمهم هو صحة روايته ، وسبيل ذلك تمحيص السند ونقد الرواة ، لمعرفة صدقهم من عدمه<sup>(١)</sup> ؛ أما الأخبار عن الواقعات والحوادث ، فلا بد أن تكون مطابقة لطبيعة الأشياء وقاعدة الإمكان والاستحالة . وتنبه ابن خلدون أيضاً إلى ما في منهجه من صلابة ، فاستدرك بقوله إنه يجب على المؤرخ أن يتفطن إلى ما يقع على مرور العصور من تغير وتبدل في أحوال الأمم ، وفي عاداتها ونظمها ونحلها شيئاً فشيئاً ، بحسب ما تقتضيه العوامل التي تدعو إلى ذلك ، وهذا يؤدي بطبيعة الحال ، مع تتابع الدول المختلفة في أحقاب متطاولة ، إلى انقلاب الأحوال الاجتماعية انقلاباً تاماً ؛ وعند ذلك يدخل الخطأ الخفي على المؤرخ ، إذا نظر إلى الماضي في بعض أحواله بمنظار ما يشاهده في الحاضر . ولكن القاعدة الكبرى تظل صحيحة ، وهي أن طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي تقتضي ظاهرات ونظماً معينة ، فلا يصح أن نقبل ما يحكى من ذلك عن الماضي ، أو عن شخص ، إلا إذا كانت تقتضيه طبيعة مرحلة اجتماعية ماضية ، أو تقتضيه الظروف المحيطة بالشخص . ومعنى هذا أن استعمال القياس في المنهج التاريخي لا يصح أن يكون مطلقاً ، بل يجب أن يراعى في استعماله تبدل الأحوال ، أعني

أنه يجب مراعاة مبدأ التطور التاريخي والاجتماعي ، عند نقد الروايات المأثورة . والحتمية التاريخية ليست على كل حال عند ابن خلدون ، حتمية كونية ، ترجع إلى الطبائع المحددة للعمران ، بل هي نتيجة للسنن العامة التي وضعها الله للكون ، ووضع أساسها في الطبيعة البشرية ، وإن كانت هذه السنن في العادة لا تتبدل .

و يشمر ابن خلدون بما يجب أن يتوفر لدى المؤرخ من مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، مع استعمال العقل والعناية بالتثبت وبطلب اليقين العلمي ، ليكون ما يصل إليه من تقرير الحقائق التاريخية ، كما يقول ابن خلدون ، « محقق الأثر ممدد الأسباب » ، وليكون علم التاريخ ، كما يقول ابن خلدون نفسه أيضاً : « للحكمة صواناً والتاريخ جراباً » ، ولكي يستطيع المؤرخ أيضاً بيان موضوع علمه على نحو ما يفعل الفلاسفة في علومهم . يقول ابن خلدون ، بعد ذكره أمثلة من أخطاء المؤرخين قبله : « فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعليقت بأفكارهم ؛ ونقلها عنهم الكافة من ضعة النظر والغفلة عن القياس ، وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية ، واندرجت في محفوظاتهم ، حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً ، وناظراً مرتبكاً ، وعداً من مناحي العامة .

فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ، في السير والأخلاق والعوائد والفعل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو يرون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على كل خبر ؛ وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجري على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه . وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك ، حتى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحاق من قبلهما ، وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثيرون عن هذا السرفيه ، حتى صار انتحاله مجهولة ، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وخملة والخوض فيه والتطفل عليه ، فاختلط المرعى بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب » . ومن السهل أن نتبين مما تقدم شيئاً مما عند ابن خلدون من فلسفة التاريخ .

أما فهمه للتاريخ فهو يقول إن حقيقته « خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملوك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال » . ومعنى هذا الكلام هو أن التاريخ علم بأحوال المجتمع الإنساني في نموه وتطوره في المكان والزمان . ولأجل ذلك بحث ابن خلدون طبيعة العمران حتى خرج له من ذلك علمٌ مستقل هو علم الاجتماع . وابن خلدون قد استقاه من الاستقراء لأحوال المجتمع الإنساني في التاريخ المعروف له ، ومن المشاهدة لما رآه ، استقراء ناقداً وملاحظة فاحصة ؛ وأراد أن يجعل ذلك كله مقدمة لدراسة التاريخ . وبرغم أن الغرض من علم الاجتماع كان عند ابن خلدون هو تصحيح التاريخ ، فإن موضوع هذا العلم له في نظره قيمته الذاتية ، وهو جدير بأن يكون موضوع علم قائم بذاته .

والواقع أن ابن خلدون يشعر بأنه في هذا العلم مجددٌ مبتكر ، وبأنه ، إذ تفتن إليه ، قد كشف بفضل البحث والفحص والإلهام عن علم عجيب فذٍ في بابه ، بما تضمنه من موضوعات طريفة ، وبأن هذا العلم مستقل في موضوعه عن علوم تشابهه أو تشاركه ، مثل علم الخطابة الذي يقصد منه استمالة الجماهير إلى رأى أو صدم عنه<sup>(١)</sup> ، وعلم السياسة المدنية<sup>(٢)</sup> الذي غايته وضع أصول لتدبير الأسرة أو الدولة بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة ، وحفظ النوع ، من مراعاة قواعد الأخلاق ومبادئ الحكمة ، وبحسب أوضاع نظرية مثالية افتراضية . وابن خلدون يتعجب من أن هذا العلم — مع شرفه في ذاته وفي موضوعه ، بقطع النظر عن فائدته في النقد التاريخي — لم يكتب فيه على الكمال أحدٌ قبله ، أو لم تحفظ الأيام ما كتبوه ؛ وهو يفسر انصراف الناس عن هذا العلم بأنهم ظنوا أن قيمته تنحصر في العون على نقد الأخبار التاريخية ، وهي قيمة غير كبيرة ، فانصرفوا عنه ، مع أنه في ذاته شيء شريف . ولا يغفل ابن خلدون عن أن بعض مسائل هذا العلم قد جرت عرضاً عند بعض

(١) مثل ما في كتب ابن المقفع أو ابن قتيبة أو ابن عبد ربه .

(٢) مثل كتب الفارابي .

أهل العلوم في أثناء محاولتهم البرهنة على بعض ما في علومهم ، كالذي يذكره الحكماء في إثبات النبوات ، من احتياج البشر في تعاونهم إلى من يحكمهم ويَزَع بعضهم عن بعض ، أو يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بما يُقصد منها من رعاية مصالح الحياة البشرية والمحافظة عليها ، ونحو ذلك مما له علاقة بالمحافظة على العمران ؛ كما يلاحظ أن شيئا من الحكمة السياسية يُؤثر عن حكماء الفرس واليونان<sup>(١)</sup> ، كالقول بأن العمران لا يتم إلا بالعدل ، وإن الدولة لا تكمل إلا بالجند والمال ؛ وأن الطرطوشي في كتابه «سراج الملوك» قد حوّم حول الموضوع وتنبيه إلى نواحٍ من البحث الاجتماعي ، إلا أنه لم يُصِب لُبّه ولا استوفى مسائله ، واستكثر من النقل للأحاديث والأخبار والحكم ، من غير أن يوضح الموضوع بالبراهين الطبيعية . وكل ذلك في نظر ابن خلدون مختلط بغيره ، وليس له سند من البرهان الكافي الشارح له شرحاً علمياً يقوم على الواقع الاجتماعي والتجربة الاجتماعية . فلا عجب أن يشعر فيلسوفنا بعظمة ما أُلهمه من علم غريب النزعة بين العلوم ، وبأنه قاطع هذا الميدان الجديد الذي طرقه ، فنهج سبيله على نحو لم يُسبق إليه ، وأن ينتظر من الناظر فيه من الخلف أن ينقد ويصلح ويكمل ما كان له هو فضل السبق في توجيه الأنظار إليه .

\* \* \*

والآن فلنتناول آراء ابن خلدون في الاجتماع الإنساني وأحواله على سبيل الإشارة لأهمها ، وأول ما يجب أن نلاحظه هو أن ابن خلدون عرض مسائل علمه عرضاً يقوم على أساس منطقي طبيعي ، فهداه بالكلام في الاجتماع الإنساني بوجه عام ، وذلك في صورة مقدمات تناول فيها بيان الحاجة الحيوية الطبيعية إلى حياة الاجتماع البشري ، ثم تكلم عن البيئة الجغرافية والحضارية ، وهي الجزء الصالح للعمران في الأرض ، وعن موضعها منها وعن أقاليمها وجغرافيتها وخصائصها وتأثير ظروفها وأحوالها ، وما تهيئته من أسباب الحياة ، في طبائع البشر المادية والمعنوية ، كلاماً علمياً مستفيضاً ، فيه لمحات من نظريات حديثة في العلاقة بين

---

(٢) تنسب لأرسطو عند العرب وصية أوصى بها الإسكندر ورسالة في السياسة ، وهما منشورتان ضمن رسائل في السياسة نشرها الأب لويس الماروني في بيروت سنة ١٩٠٨ . وكان لهذه الآراء المنسوبة لأرسطو شأن عند العرب .

طبيعة المناخ وبين المزاج البدني للأُم ومزاجها النفسي والعقلي والخلقي<sup>(١)</sup> ، وبين نوع الطعام وبين المزاج البدني وما يترتب عليه ؛ وكأن ابن خلدون يشرح هنا النظرية التي يقول بها بعض المحدثين وهي : أن الإنسان ما يأكل . وفي هذا القسم يتكلم عن أصناف المدركين الغيب من الأنبياء وغيرهم كلاماً يدل على سعة العلم وعلى دقة التحليل وسلامة التعليل .

ولما كانت مرحلة الفطرة والبداءة والرياسة القبلية في الحياة الاجتماعية سابقة على مرحلة الحضارة ، ورياسة الملك والدولة ، فإن ابن خلدون يتناول العمران البدوي عند الشعوب الوحشية والقبائل ، ثم يتلوه بالكلام عن الدولة وما يتعلق بالعمران الحضري في المدن الكبيرة . وأيضاً لما كان التماس أسباب المعاش من طريق الفنون والصناعات العملية يحصل بدوافع الطبيعة ، لأنه ضروري لا مفرّ منه ، فإننا نجد ابن خلدون يتكلم في المعاش ووجوه الكسب على التفصيل ، ثم يعقب ذلك بالكلام في العلوم ، لأنها كمالية لا تأتي إلا بعد الضروري من جهة ، ولأنها لا تظهر إلا في المراحل العليا من مراحل الحضارة والاجتماع من جهة أخرى . وكل قسم من هذه الأقسام يمثل في الحقيقة فرعاً من فروع دراسة الاجتماع الإنساني ، وكل فصل منها يتناول ناحية قائمة بذاتها من هذه الدراسة .

والذي نستطيع الإشارة إليه هنا من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية على سبيل الاختصار — ويستطيع كل شغوف بالمعرفة أن يقرأ مفصلاً في مقدمة ابن خلدون — هو أنه يرى أن الإنسان كائن غريب في هذه الأرض ، وهو كائن ضعيف وسط عالم الحيوان ، إذا نظرنا إليه من حيث هو كائن حي . غير أن الإنسان يتميز وسط عالم الحيوان بعقله الذي يثمر له الصناعات والعلوم وعمل الآلات التي بها يدافع عن نفسه وسط الصراع بين الكائنات . وهذا العقل هو مناط شرف الإنسان ، وهو الذي يدعو إلى حياة التفكير المؤدى إلى الاجتماع والخضوع للقوانين التي تنظم الحياة على نحو فيه روية واختيار ؛ وهذا هو الذي يميز المجتمع الإنساني عن المجتمعات الحيوانية التي تكون جماعة تخضع لرياستها خضوعاً فطرياً إلهامياً . والعقل هو أساس الحضارة بكل صورها ، وهو أخيراً مناط الرسالة الملقاة على كاهل الإنسان ، وهو أنه ممثل

الله في الأرض ، ليعمرها بالعلم ، ويدبرها بحسب قواعد الخير والعدل .  
والاجتماع الإنساني ينشأ نشوءاً طبيعياً قهرياً بحكم الدوافع الحيوية ، التي أهمها الحاجة إلى  
الطعام اللازم لحفظ الحياة ، وبحكم أن تحصيل الطعام لا يمكن إلا بالتعاون وبالاكتفاء في صنع  
الآلات للحصول عليه ، وبحكم حاجة الإنسان إلى الدفاع عن نفسه وسط عالم الطبيعة وعالم  
الحيوان . ثم تنشأ في الاجتماع رياسة لها سلطة ، نشوءاً ضرورياً طبيعياً أيضاً ، لأن حياة  
الاجتماع لا تقوم — مع اعتداد كل فرد بوسائل القوة المادية التي يدفع بها عن نفسه عدوان  
الأنواع الحيوانية الأخرى ، والتي قد يستعملها تلبية ، لما في طبعه الحيواني من العدوان على  
إخوانه في النوع — إلا إذا كانت هناك سلطة عليها الغلبة واليد القاهرة ، فنزع الأفراد  
بعضهم عن بعض . ولا بد أن تكون ممثلة في واحد منهم ، لا في كائن أدنى من الإنسان ،  
لأن جميع الحيوان أدنى من الإنسان في المدارك — وهكذا تنشأ في المجتمع الرياسة وسلطة  
الدولة ، وهو ما يعبر عنه ابن خلدون بالملك ، وهذه السلطة في الجماعة شيء طبيعي يميز  
للإنسان<sup>(١)</sup> .

ولما كانت حاجات الإنسان تبدأ بالضرورة بدايةً طبيعية ، ثم تتطور إلى الكمال  
تطوراً طبيعياً أيضاً ، كانت كل من مرحلة السذاجة والبداوة ( المقصود حياة الفطرة السابقة  
على حياة الحضارة في المدن ) ومرحلة التحضر التالية لها مرحلتين طبيعيتين . ولما كان التماس  
المعاش الطبيعي من الرعي أو الزراعة أول ما يتيسر للإنسان ، كان مضطراً إلى مجال فسيح  
يتسع للتنقل ، خصوصاً إذا كان المعاش من الرعي ؛ والزراعة هي التي تدعو إلى المرحلة الأولى  
من مراحل الاستقرار . ولا تتسع طاقة الاجتماع البدائي لأكثر من تحصيل أهله لما يقتاتون  
به ويستكثرون فيه ، دفعاً لعاديات انعمامل الطبيعية . فإذا صاروا بحيث يستطيعون الحصول  
على ما يزيد عن الحاجة ، أسسوا ، فازدادت حاجاتهم ، فمالوا إلى الاستكثار من القوت

(١) نلاحظ أن تفسير ابن خلدون لنشأة سلطة الدولة تفسير طبيعي . ويرى الفلاسفة أن الرياسة  
تنشأ بحكم الحاجة إلى الحاكم الوازع ، وهذا يجب أن يكون في رأيهم صاحب شرع وأن يكون متميزاً بخواص  
أخرى من عند الله حتى يسلم له الناس ويقبلوا منه — وهذا هو ما يقوله الفلاسفة في إثبات النبوة إثباتاً عقلياً .  
يرفض ابن خلدون هذا البرهان ويقول بإمكان قيام جماعة منظمة بقوانين ومتحضرة وفيها سلطة ، من غير أن  
تستند هذه السلطة إلى شريعة مقدسة — راجع النصوص ص ٣٠ ، ٥٠ — ٥١ .

واللباس وتأثّقوا فيهما ، ومالوا إلى الدعة ، فأنشأوا البيوت واختطّطوا المدن وأسلموا قيادهم إليها ، وبدؤوا في حياة الترف على تنوع مظاهره . والخلاصة أن مرحلة البداوة ، في تاريخ الحياة الاجتماعية ، أسبق من مرحلة الحضارة سبباً طبيعياً ، وهي أصلها ؛ والتمدن غاية البدوى . والتطور الاجتماعى يسير سيراً طبيعياً ، وهو لا يرجع القهقرى إلا لضرورة ، لأن الترف يجر إلى الترف . ويتبع هذا التطور في شكل الحياة الاجتماعية تغيراً في الأخلاق ، فبعد أن يكون الإنسان في طور البداوة سليم الفطرة قريباً إلى الخير سهل العلاج لبعده عن عادات الترف والانغماس في فنون اللذات ، يصبح بعد التحضر بعيداً عن الخير متظاهراً بالقبح في القول والعمل صعب العلاج ؛ وهو أيضاً بعد أن يكون له خلق الشجاعة والبسالة سجيّة ، لبعده في حياته عن مهاد الراحة ولتفرده في القفر واضطراره إلى الدفاع عن نفسه بنفسه ، يصبح في طور التحضر والترف ضعيفاً جباناً معتمداً في الدفاع في عن نفسه إلى الجيش الذى يحمى المدينة ، مستنياً إلى الأسوار ، لا تهيج به هبة ولا ينفر إلا خاملاً ؛ ثم تأتى معاناة أهل الحضر لظروف الحياة المدنية بما فيها من نظام ، فتكسر سورة البأس . وكما زاد الإنسان تمدناً بالعلوم والفنون أصبح لا يكاد يستطيع أن يدفع عن نفسه عادية — ومعنى هذا كله أن الحضارة قاضية على صفات القوة المادية والأدبية ، مُفسِدة لما في الإنسان من استعداد للخير . فلا عجب أن يرى ابن خلدون أن الترف داء مُفني ، وأن التحضر والعلوم والفنون تُضعف الإنسان ، وأنها مؤذنة بفساد العمران . والشبه بين آراء ابن خلدون من هذا الوجه وآراء روسو بعده بحوالى أربعة قرون لا يحتاج إلى تنبيه .

ونظراً لطبيعة مرحلة البداوة من حيث التكوين القبلى القائم على التلاحم بالنسب القريب الذى هو أساس النعرة والحمة الطبيعية والتناصر ، فإن سكنى البادية لا تقيسر إلا لذوى العصبية المستندة إلى وحدة الدم وقرب الرحم أو ما في معناها من روابط الولاء والتحالف . وكما كانت العصبية تسند إلى عدد أكبر ، كانت الجماعة أشدّ منعة . والعصبية هى أساس قوة التغلب المؤدى إلى الرياسة والملك ، وقد تؤول الرياسة إلى الملك وإلى الدولة العامة الاستيلاء ، أى إلى ما يسمى الإمبراطورية ، بفضل ما يؤيد العصبية من قوة معنوية أخرى مصدرها دعوة نبوية ، أو دعوة حق تؤلف بين النفوس ، وتوحد وجهتها ،

وتكسر شوكة النزاع والتنافس . والرياسة تظل في نصاب أهل العصبية حتى يغلبهم عليها غالب منهم أو من غيرهم أو حتى تفسد العصبية أو ينسى الرؤساء قيمتها في الوصول إلى الرياسة ، كما فسدت عصبية العرب منذ دولة المقتسم ، فاستظهروا بالموالي ، ثم استبد هؤلاء بهم وانحلت دولتهم — وهذا ما حدث في العصبية الأموية في الأندلس أيضا . والرياسة لها عمر معين ، لأن الحسب شيء عارض ، فمصيره التزوال ، شأنه شأن كل عارض في نظام الطبيعة ، وهو يتوقف في بقاءه على الخصال التي قام عليها ؛ فالجيل الذي يبني المجد يعرف ما عانى في بنائه ، فيحافظ على الخلال التي مكنته من بنائه ؛ والجيل التالي له مشاهد لبنائه ، لكنه مقصر تقصير المشاهد للشئ عن الباني له ؛ والجيل الثالث مقلد مقتفٍ ؛ والجيل الرابع يظن أن المجد لم يكن بجهد ولا معاناة ، وهو يجهل كيف قام ، وربما خيل له أن هذا المجد حق طبيعي وأسر واجب له لمجرد انتسابه إلى بيت المجد ، فيغتر ويتعالى ، ويضيع الخلال الحافظة للمجد ، فيتداعى ؛ وعند ذلك يقوم حسب لبيت جديد . وربما اندثر بيت المجد في أقل من أربعة أجيال أو بقي في أكثر منها ، وهو في تلاش وذهاب .

وآفة الرياسة ضعف العصبية والركون إلى الدعة والترف والذلة الناشئة من خضوع الجماعة لغيرها ، لأن هذا من جهة يفنى شخصيتها ومقوماتها لاصطبائها بصبغة من يغلبها — ويقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الثغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده ؛ وهو من جهة أخرى يفنى مادتها وطاقاتها الناشئة عن الشعور بالكرامة وعن الأمل ويفت في إرادتها للعمل .

ويرى ابن خلدون أن من شروط إمكان قيام الدولة وحدة العصبية ، لأن كثرة العصبيات تؤدي إلى انقسام الآراء وتنوع الأهواء وإلى الانفصال والانتقاض . وكما أن الدولة تعتمد في وجودها على عدد الحامية — التي يتحتم ، بطبيعة الحال ، أن تستند إلى العصبية — وضرورة توزيعها ، فإن عظمة الدولة وسعة رقعتها وانسباط سلطانها وعظمة آثارها تكون بحسب قوة العصبية . وعمر الدول خاضع للقانون الذي يخضع له عمر الحسب ، وهو تابع لنشوء العصبية وازدياد قوتها والأخلاق المترتبة عليها ، من البعد عن الترف ومن البسالة والشعور بالاشتراك في المجد ، ثم تلاشيها بسبب الملك والظلم والترف . وغاية مجد الدولة في العادة أربعة

أجيال ، إلا إذا استطاعت الدولة أن تحتفظ بعصبية ثابتة ، أو إذا لم يكن هناك من يزيل سلطانها ، فيكون الهرم حاصلًا لها مستوليًا عليها بالفعل ، ولكن العدو لم يكن قد ظهر بعد .

وإذن فالدولة تتطور تطوراً طبيعياً من البداوة إلى الحضارة والملك ، إلى أفراد بيت فيها بالمجد وتعالیه بالاستبداد والظلم ، إلى الترف الذي يزيد في قوة الدولة في أول الأمر ، ولكن هذه الزيادة خادعة ، لأنها تضعف العصب على الدولة عند انحلال عقدها . وعند ذلك يتطرق الهرم لبناء الدولة ؛ وهذا الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، لأنه ظاهرة اجتماعية طبيعية . وإذا دب الهرم في جسم الدولة للأسباب الكثيرة التي يفصلها ابن خلدون ، فعند ذلك تتجاسر عليها العصبية الناشئة ، فتزيلها . أما إن كانت الدولة لا تزال بها بقية من قوة وكانت في حاجة إلى الاستظهار بعنصر جديد ، فإنها قد تنتظم العصبية الناشئة في جملة أولياتها . وقد تنقسم الدولة عند هرمها إلى دولتين فأكثر ، وذلك بأن تنحل خصوصاً من أطرافها . وهي إذا نزل بها الهرم لم ينقذها منه شيء . وقد يلوح على الدولة قبل زوالها شيء من القوة ، ولكن ذلك لا يعدو أن يكون كالإيماء الذي يبدو من الذبال المشتعل ، فإنه عند ما يقارب الانطفاء يوهض إيماءة شبيهة بالاشتعال ، وهي إيماءة الزوال .

ويتناول ابن خلدون من بين مظاهر الحياة الاجتماعية صور النظم السياسية ، كالخلافة والإمامة عند المسلمين ، ويبين كيف تتحول الإمامة إلى الملك وما يتبعه من أسباب فناء الدولة ، ويذكر نشأة الخطط الخلافية السلطانية وأنواع الدواوين الإدارية وشارات السلطنة ، والنظم السياسية عند غير المسلمين ، مثل نظام البابوية ونظام البطريرك عند النصارى والكهنة عند اليهود ، ويتكلم عن الحروب ونظام الأمم في تجهيز الجيوش ووضع التكتيك الحربي وعن الجباية لأموال الدولة وسبب قتلها وكثرتها ، ويتعرض لبيان أن دخول السلطان وحاشيته في التجارة يضر بالتجارة وبرخاء الرعية ، لما للسلطان من كثرة المال وقوة النفوذ والمقدرة على التحكم في السوق . وتزيد ثروة السلطان وحاشيته في المرحلة السابقة على خراب الدولة ؛ ومن مظاهر ذلك ظلم السلطان ونظام السخرة وأخذ ما في أيدي الرعية بالثمن البعس

أو فرض البضائع عليهم بالثمن الباهظ واحتجاب السلطان عن الناس بمحاشية تكون بينه وبين الرعية .

ولما كانت قوة الدولة تقوم على أساسين : أساس العصبية وما يتصل به من خصال ، وهي مصدر قوة الجيش ؛ وأساس المال الذي هو قوام الدولة والجيش معاً ، فإن الفساد يتطرق إليها من الوهن الذي يلحق كلاً من الأساسين . أما المظهر الذي يقترن بالتحلل الدولة فهو الترف والفساد الروحي والخلق الذي يقترن بدوره بالحضارة ويبلغ منتهاه ببلوغ الحضارة نهايتها . وحياة الحضارة حياة غير سليمة ، وهي نهاية الشر والبعد عن الخير ، وهي سن الوقوف والزوال لل عمران والدول<sup>(١)</sup> . ومن هذا الوجه لا بد من الاعتراف بأن ابن خلدون ، شأنه شأن روسو ، فيلسوف متشائم بالحضارة ومظاهرها .

ويعالج ابن خلدون في مقدمته كثيراً من النواحي الاقتصادية في حياة الدول ، مثل حالة الأسعار في المدن ونظام الاحتكار وتأثر العقار والضيايع ، ومن مظاهر الكسب وتحصيل المعاش الطبيعي كالزراعة والصناعة والتجارة ، وغير الطبيعي مثل الخدمة الإدارية وغيرها والبحث عن الدقائن والكنوز وما يأتى به الجاه لأهله . فالعول على كسب المعاش عند ابن خلدون هو العمل المنتج انتاجاً طبيعياً ، وقيمة هذا العمل هي الكسب .

ويتكلم ابن خلدون عن كل صناعة من الصناعات التي تظهر في العمران وعن شروط نشأة كل من الصنائع وكما لها ، حتى الصناعات الفنية من الموسيقى والغناء . ثم يحتم دراسته لمظاهر حياة الاجتماع بالكلام في كل علم من العلوم العقلية والدينية والأدبية والتربوية التي تعرض في حياة المتحضر وترتقى بارتقائها ، دون إغفال العلوم الخفية مثل تعبير الرؤيا والسحر والسيما ، كلاماً يدل على تبحر منقطع النظير وعلى تدقيق وتحليل يستوعبان كل نواحي العلم واتجاهاته ومميزاته .

إن هذا الاهتمام الحى بدراسة العمران الإنسانى وكل ما يعرض له ، دراسة علمية شاملة لم يُعرف في الشرق ولا في الغرب قبل ابن خلدون ، وليس المهم هو مجرد بحثه لمظاهر الحياة الاجتماعية ، بل المهم هو نزعة الموضوعية في مقابل النزعة النظرية المثالية أو النزعة

(١) راجع النصوص من ٣٦ ، ٤٢ فما بعدها .

العملية التوجيهية عند من سبقه ؛ وكذلك نزعتة العلمية إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً يستند إلى طبيعة الاجتماع الإنساني ومقتضياته .

ولما كانت آراء ابن خلدون نتيجة لاستقراء واسع ونظر ثاقب ، فإن في كل صفحة من صفحات كتابه ملاحظة مستمدة من التجربة الشخصية والخبرة التاريخية والملاحظة لطبيعة الإنسان وبواعثه الأساسية وطبيعة الحياة الاجتماعية ، وكل ذلك من شأنه أن يلقى ضوءاً على طريقة سياسة الجماعة والدولة .

وقد عرف الباحثون المحدثون في الشرق والغرب<sup>(١)</sup> قيمة فلسفة ابن خلدون في التاريخ ومنهجه ، وفي الحضارة وفلسفتها ، وفي الاجتماع وقوانينه : وقد تُرجمت مقدمته إلى الفرنسية في النصف الثاني من القرن الماضي ، ونوّه للمستشرقون منذ أيام الفريد فون كيرمر بشأن ابن خلدون وفضله في وضع تاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ . ومن الباحثين الأوروبيين من وجد المجال لتطبيق نظرياته على أحوال بعض الإمبراطوريات الأوروبية في القرن الحاضر . وجميع الباحثين متفقون على أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع ، وهو أيضاً قد كان شاعراً بذلك فخوراً به ، لكنه كان ينتظر أن يواصل من يأتي بعده ما بدأه هو من عمل . وقد تحقق ما انتظره ، لكن في الغرب قبل الشرق .

ولا يقلل من شأن ابن خلدون أن البيروني قد سبقه في محاولة وضع قواعد المنهج وأصول النقد في دراسة التاريخ<sup>(٢)</sup> ، ولا أن الماوردي سبقه إلى دراسة الحياة الاجتماعية من ناحية السياسة والإدارة ، ومن ناحية المعاش والكسب . فالحق أن ابن خلدون أسس علم الاجتماع

(١) فيما يتعلق بالدراسات الأوروبية المتعلقة بابن خلدون راجع كتاب بروكلان . ومنذ ١٩١٧ افتتح أستاذنا الدكتور طه حسين بكتابه « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » سلسلة الدراسات الحديثة التي قام بها الباحثون الشرقيون عن ابن خلدون . ونشير هنا أيضاً إلى كتاب الأستاذ محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون وتراثه ، وإلى بحث للأستاذ علي عبد الواحد في الموازنة بين ابن خلدون وأوجست كونت ، وآخر للأستاذ عبد العزيز عزت في الموازنة بين ابن خلدون ودور كايم ، وإلى ما جاء في كتاب الأستاذ مصطفى الحشاب « علم الاجتماع ومدارسه » عن كل من الفارابي وابن خلدون .

(٢) لا بد للقارئ من مراجعة ما كتبناه عن البيروني في كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٣٢ فما بعدها — وهو يتعلق بمنهجه التاريخي ، مما أضربنا عن ذكره هنا . وفيما يتعلق بابن خلدون والفارابي راجع أيضاً ما جاء عنهما في نفس هذا الكتاب الذي نشير إليه .

(٣٧)

من أكثر من وجه ، وأنه أسس فلسفة التاريخ ، وفلسفة الحضارة ، وعلم الدولة ؛ ويكاد كل ما قيل في هذه النواحي من قبل يكون ملاحظات مفرقة ناقصة لا تربطها فكرة جامعة ولا تكون علما ولا شبه علم .

\* \* \*

إن ما تقدم لا يعدو أن يكون إشارة موجزة إلى جهود المفكرين الإسلاميين في ميدان الدراسات الاجتماعية من نواح شتى ، ولولا أننا أردنا بهذه الإشارة أن تكون مجرد مرشد للمفكرين والمراجع لفصلنا في الموضوع من حيث المادة والموازنة — وهذا ما نتركه إلى مقام آخر .

\* \* \*

وقد روعي في اختيار النصوص التالية أن تكون ، إلى جانب ما تقدم ، شواهد ومادة من ميدان الدراسات الاجتماعية عند المؤلفين العرب . وهي تشمل الناحية النظرية المثالية ، كما نجدها عند الفارابي ؛ والناحية الواقعية العملية ، كما نجدها خصوصا عند ابن خلدون . وقد اخترنا من مقدمة ابن خلدون نصوصا في الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لما بين هذه النواحي من علاقة وثيقة .

والله ولي التوفيق .

محمد عبد الرهاري أبو ريرة

$$\frac{p}{r}$$

## نصوص اجتماعية

من « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي

القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون

كلُّ واحد من الناس مَظْطُورٌ على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضلَ كالاته إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قوِّم ، يقوم له كلُّ واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . وكلُّ واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان يقالُ الكمالَ الذي لأجله جُمِلت له القِطْرَةُ الطَّيْبِيَّةُ إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كلُّ واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملةُ الجماعة لكل واحد جميعُ ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاصُ الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعاتُ الإنسانية . فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة ، والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ؛ فالعظمى اجتماعاتُ الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماعُ أمةٍ في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماعُ أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة اجتماعُ أهل القرية واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ وأصغرُها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة ، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة .

والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة . فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون يُنال بالاختيار والإرادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن يُنال بها السعادة . فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة

هو الاجتماع الفاضل . والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تُنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون ، إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعلة ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه الرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً ، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس . وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب غرض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ، ويكونون هم الأسفلون .

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها قوى طبيعية ؛ وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفعولون بالطبع بفطر متفاضلة ، يصلح بها إنسان الإنسان لشيء دون شيء ، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شا كلها ؛ والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية .

## القول في العضو الرئيس

وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهي تحت رياسة الأول ترؤس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرؤسون منه ويرؤسون آخرين .

وكما أن القلب يتكوّن أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها وفي أن تترتب مراتبها . وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم في الأفعال الطبيعية التي هي على حسب الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ، وما هو دونها من الأعضاء يقوم في الأفعال بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأعضاء التي تقوم من الأفعال بأخسها ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، إلى أن ينتهي إلى الأجزاء التي تقوم من الأفعال بأخسها . وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، وإن كانت الأفعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المائة وفعل الأمعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً ؛ كذلك في المدينة . وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبة بالطبع ، فإن لها رئيساً ، حاله من سائر الأجزاء هذه الحال .

وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة

ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها . فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام المهيولانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه . ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته . إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب ، وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتفى ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك الثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول . فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فمادت وصارت فى المراتب العالية ؛ وأما التى لم تُنط من أول الأمر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع نيله وتقتفى فى ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأولى على الترتيب .

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعداً لها ، والثانى بالهيئة والملسكة الإرادية . والرئاسة التى تحصل [ هى ] لمن فطر بالطبع مُعداً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يُخدَم بها فى المدينة ، وأكثر الفطر هى فطر الخدمة . وفى الصنائع صنائع يرأس بها ويُخدَم بها صنائع أخر . وفيها صنائع يُخدَم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ؛ فكذلك ليس يمكن أن تكون رئاسة المدينة أى صناعة ما اتفقت ولا أى ملكة ما اتفقت .

وكما أن الرئيس الأول فى جنس لا يمكن أن يرؤسه شىء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الأعضاء ، فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغى أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يُخدَم بها أصلاً ، ولا يمكن فيها أن ترؤسها صناعة أخرى أصلاً ، بل تكون صناعته صناعة نحو غرضها تؤم الصنائع كلها ، وإياه يُقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرؤسه إنسان أصلاً ، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد

استكمل فصار عقلاً ومعقولا بالفعل ، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه مُعَدَّةً بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بنفسها وإما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون يخفى عليه منها شئ ، وصار عقلاً بالفعل .

فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل ، حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ، رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شئ آخر . فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعاً للعقل المنفعل الذى هو بالفعل . وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة للمعدة لأن تصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع . فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد ، وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً . وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد ، والمستفاد مادة العقل الفعال ، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذى حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل

حكيمًا فيلسوفًا ومتعلقًا على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا ، منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات ، بوجود يعقل فيه الإلهي . وهذا الإنسان هو في أكل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملةً متحدةً بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا ؛ وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن تُبلَّغَ به السعادةُ ، فهذا أول شرائط الرئيس . ثم إنه يكون له مع ذلك قدرةٌ بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرةٌ على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها يبلغ السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

### القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

فهذا هو الرئيس الذي لا يرؤسه إنسانٌ آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، ولا يمكن أن تصبح هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلةً ، قد فُطِرَ عليها : أحدها أن يكون تاماً الأعضاء ، قواها مواتيةً أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضوٌ ما من أعضائه بعمل يكون به ، أنى عليه بسهولة ؛ ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والنصور لكل ما يُقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛ ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه ؛ ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل ؛ ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضره إبانة تامة ؛ ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤله تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ؛ ثم أن يكون غير شيرٍ على المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للخبث ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛ ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله ؛ ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين

من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها ؛ ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر  
أعراض الدنيا هيئةً عنده ؛ ثم أن يكون بالطبع محباً للمدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم  
وأهلها ، يعطى النصف من أهله ومن غيره ، ويحث عليه ، ويؤتى من حل به الجور ، مؤاتياً  
لكل ما يراه حسناً وجميلاً ؛ ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جوحاً ولا لجوجاً ،  
إذا دُعِيَ إلى المدل ، بل صعب القياد إذا دُعِيَ إلى الجور وإلى القبيح ؛ ثم أن يكون قوى  
العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف  
ولا ضعيف النفس . واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسيرٌ ، فلذلك لا يوجد من فطر  
على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا في المدينة  
الفاضلة ، ثم حصلت فيه بعد أن يكبر تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس  
منها ، دون الإمداد من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس ؛ وإن اتفق أن لا يوجد مثله  
في وقت من الأوقات ؛ أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، إن كانوا  
توالوا في المدينة ، فأثبتت ، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت  
فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون ، بعد كبره ، فيه ست شرائط : أحدها أن يكون  
حكماً ؛ والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرتها الأولون للمدينة ،  
محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛ والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن  
السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين ؛ والرابع أن  
يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف في وقت من الأوقات الحاضرة  
من الأمور والحوادث التي تحدث ، مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متجرباً<sup>(١)</sup>  
بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛ والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى  
شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم ، مما احتذى فيه حذوهم ؛ والسادس أن يكون له  
جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية  
الخاصة والرئيسة .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وُجد اثنان : أحدهما

حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه [ الشرائط ] في جماعة وكانت الحكمة في واحد ، والثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل ؛ فمضى اتفاق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرئاسة ، وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك .

### القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضاد الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ، ويضادها أيضاً من أفراد الناس نوابت<sup>(١)</sup> المدن .

والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت بياهم ، إن أرشدوا إليها لم يفهموها ولم يعتقدوها ؛ وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات ، من التي تُظن أنها هي الغايات في الحياة ، وهي سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات ، وأن يكون [ الإنسان ] نُحْلَى هواه وأن يكون مُكْرَمًا وَمُعَظَّمًا ، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية ، والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها ؛ وأضدادها هي الشقاء ، وهي آفات الأبدان والفقر ، وأن لا يتمتع بالذات ، وأن لا يكون نُحْلَى هواه وأن لا يكون مكرماً ، وهي تنقسم إلى جماعة مدن :

منها المدينة الضرورية ، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري ، مما به قوام الأبدان ، من الماء كول والمشروب والملبوس والسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

والمدينة البدالة ، هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر ، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة .

(١) أي أهل الشذوذ من القانون وأهل الفتنة والفساد .

ومدينة الخسة والشقوة ، وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار المزى واللعب بكل وجه ومن كل نحو .

ومدينة الكرامة ، وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ومدوحين مذكورين بين الأمم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوى فخامة وبهاء ، إما عند غيرهم وإما بعضهم عند بعض ، كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار ما أمكنه بلوغه منه .

ومدينة التغلب ، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم المتنعين أن يقهرهم غيرهم ، ويكون همهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط .

والمدينة الجماعية ، هى التى قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شىء أصلاً ، وملوك الجاهلية على عهد مدنها أن يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التى هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله .

وهم الجاهلية التى يمكن أن تجعل غايات هى تلك التى أحصيناها آنفاً .  
وأما المدينة الفاسقة ، وهى التى آراؤها الآراء الفاضلة ، وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى<sup>(١)</sup> والعقل الفعال وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدن الجاهلية .

وأما المدينة المبدلة فهى التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت ، فدخلت فيها آراء غير تلك واستحالت أفعالها إلى غير تلك .

والمدينة الضالة هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ، ولكن غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل آراء فاسدة لا يصلح عليها ، ولا إن أخذت على

(١) الكائنات الروحية أو العقول الفائضة عن الله بحسب مذهب الصدور ، أى المذهب القائل بفيض الكائنات عن الله فيضاً متدرجاً ، وآخر العقول هو العقل الفعال الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ويرشده طبقاً لما يزعمه أصحاب مذهب الفيض .

أنها تمثيلات وتخييلات لها ، ويكون رئيسها الأول ممن أوم أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التوبيهات والمخادعات والغرور .

وملك هذه المدن مضادة للملك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة لرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة ، واحداً بعد آخر ، كلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . وكذلك إن اتفق منهم جماعة في وقت واحد إما في مدينة واحدة ، وإما في مدن كثيرة ؛ فإن جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة . وكذلك أهل كل رتبة منها ، متى توالوا في الأزمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كله ، وكذلك إن كان في وقت واحد جماعة من أهل رتبة واحدة ، وكانوا في مدينة واحدة أو مدن كثيرة ، فإن نفوسهم كنفس واحدة ؛ كانت تلك الرتبة رتبة رياسة أو رتبة خدمة . . . . .

### القول في آراء أهل المدن الجاهلة والفضالة

والمدن الجاهلة والفضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة : منها أن قوماً قالوا : إنا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الآخر<sup>(١)</sup> . ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً أعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان ، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضده ويحرز به ذاته عن ضده ، وشيئاً يبطل به ضده ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع ، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدم سائر الأشياء فيما هو نافع في أفضل وجوده وفي دوام وجوده ؛ وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه . وجعل كل ضد من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال ، حتى تخيل لنا أن كل واحد منها هو الذي قصد أن يحرز له أفضل الوجود دون غيره ، ولذلك جعل له كل ما يبطل به كل ما كان ضاراً له وغير نافع له ، وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الأفضل ، فإنا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعا يظهر ، كأنه قد طبع

على أن لا يكون موجوداً في العالم غيره ، أو أن وجود كل ما سواه ضارٌّ له [ أو ] على أن يجعل<sup>(١)</sup> وجود غيره ضاراً له وإن لم يكن منه شيء آخر على أنه موجود فقط .

ثم إن كل واحد منها إن لم يرُم ذلك التمس أن يستعبد غيره فيما ينفعه ، وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال : وفي كثير منها جعل كل شخص من كل شخص في نوعه بهذه الحال ، ثم جعلت<sup>(٢)</sup> هذه الموجودات أن تغالب وتتهارج ؛ فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً ، والغالب أبداً إما أن يبطل بعضه ، لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقصٌ ومضرةٌ في وجوده هو ؛ وإما أن يستخدم بعضاً ويستعبد ، لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله هو .

ونرى<sup>(٣)</sup> أشياء تجري على غير نظام ، ونرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ونرى أموراً تلحق كل واحد على غير استئصال منه لما يلحقه من وجوده ، لا وجود لها لنفسها — هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها

فقال قوم بعد ذلك إن هذه الحال طبيعةُ الموجودات وهذه فطرتها . و [ الأفعال ] التي تفعلها الأجسام الطبيعية بطبيعتها هي التي ينبغى أن تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها وإرادتها ، والروية برويتها ؛ ولذلك رأوا أن المدن ينبغى أن تكون متغلبة متهاجرة ، لا مراتب فيها ولا نظام ، ولا استئصال يختص به أحدٌ دون أحد ، لكرامة أول شيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير ، هو له أن يلتبس أن يغالب غيره في كل خير يفيده ؛ وأن الإنسان الأقهر لكل ما يناويه هو الأسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية ، فقومٌ رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه ينبغى أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن ينافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ، ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً . وإن اضطرراً لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا ، فينبغى أن يكون ذلك ريث

(٢) أي : طبعت .

(١) أي : يعتبر أو يظن .

(٣) هذا استمرار رأي أهل المدينة الجاهلة .

الحاجة ، وما دام الواردُ من خارج يضطرُّها إلى ذلك . فإذا زال ، فينبغي أن يتنافرا ويفترقا — هذا هو الداء السُّبُي من آراء الإنسانية .

وآخرون لما رأوا أن التَّوَحُّدَ لا يمكنه أن يقوم بكل ما به إليه حاجةٌ ، دون أن يكون له موازون ومعاونون ، يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج إليه ، رأوا الاجتماع<sup>(١)</sup> :

فقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر ، بأن يكون الذي يحتاج إلى موازين يقهرُ قوماً ، فيستعبدُهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدُهم أيضاً ؛ وأنه لا ينبغي أن يكون موازِرُهُ مساوياً له ، بل مقهوراً — مثل أن يكون أقوام بدناً وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى إذا صار ذلك مقهوراً له ، قهر به واحداً آخر أو نفرأ ، ثم يقهر بأولئك آخرين ، حتى مجتمع له موازون على الترتيب . فإذا اجتمعوا له صيِّم آلات يستعملهم فيما فيه هواه .

وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً واثلاًفاً ، واختلفوا في التي بها يكون الارتباط :

فقومٌ رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط ، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على أن يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم ، فإن التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشتراك في الوالد الأخص والأقرب يوجب ارتباطاً أشد ، وفيما هو أعم يوجب ارتباطاً أضعف ، إلى أن يبلغ من العموم والبعد إلى حيث ينقطع الارتباط أصلاً ويكون تنافراً . فعند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شرِّ يَدِهم ، لا يقومون بدفعه إلا باجتماع جماعات كثيرة .

وقومٌ رأوا أن الارتباط هو باشتراك في التناسل ، وذلك بأن ينسل ذكورة أولاد هذه الطائفة من إناث أولاد أولئك ، وذكورة أولاد أولئك من إناث أولاد هؤلاء ، وذلك [ هو ] التصاهر .

وقومٌ رأوا أن الارتباط هو باشتراك في الرئيس الأول الذي جمعهم أولاً ودبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيراً مما من خيرات الجاهلية .

وقوم رأوا أن الارتباط هو بالآيتمان والتحالف والتعاهد على ما يعطيه كل إنسان من

(١) أي أن تكون هناك حياة اجتماعية منظمة ، لا حياة فوضى .

نفسه ، ولا ينافر الباقيين ولا يخاذلهم ، وتكون أيديهم واحدة في أن يطلبوا غيرهم وأن يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان وأن التباين بتباين هذه ؛ وهذا هو لسكل أمة ، فينبغي أن تكون فيما بينهم متحابين ومنافرين لمن سواهم . فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث .

وآخرون رأوا أن الارتباط هو بالاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن ، وأن أخصه هو بالاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة ، فذلك يتواسون بالجار ، فإن الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة ؛ ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة .

وهنا أيضاً أشياء يُظن أنه ينبغي أن يكون بها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة ، وبين نفر ، وبين اثنين : منها طول التلاقي ؛ ومنها الاشتراك في طعام يؤكل وشراب يُشرب ؛ ومنها الاشتراك في الصنائع ؛ ومنها الاشتراك في شرب يدهمهم — وخاصة متى كان نوع الشر واحداً ، وتلاقوا ، فإن بعضهم يكون سلوة بعض ؛ ومنها الاشتراك في لذة ما ؛ ومنها الاشتراك في الأمكنة التي لا يؤمن فيها أن يحتاج كل واحد إلى الآخر ، مثل التوافق في السفر .

### القول في العدل

قالوا : فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات : إما قبيلة عن قبيلة ، أو مدينة عن مدينة ، أو أحلاف عن أحلاف ، أو أمة عن أمة ، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد ؛ فإنه لا فرق بين أن يميز كل واحد عن كل واحد أو تميز طائفة عن طائفة ، فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا ؛ والأشياء التي يكون عليها التغالب هي : السلامة والكرامة واليسار والذات وكل ما يوصل به إلى هذه . وينبغي أن تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال ؛ فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة وهي المغبوضة وهي السعيدة . وهذه الأشياء هي التي في الطبع ، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل

طائفة ؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية ؛ فما في الطبع هو العدل ، فالعدل إذن التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إن قهر على سلامة بدنه أو هلك وتلف انفرد القاهر بالوجود ، وإن قهر على كراهته بقي ذليلاً ومستعبداً ، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه الغالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة . وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة ؛ فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغي أن يُعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر ، والأقل غناء فيها أقل ، وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة أعطى الأعظم غناء فيها كرامة أكثر ، وإن كانت أموالاً أعطى أكثر — وكذلك في سائرهما ، فهذا هو أيضاً عدلٌ عندم طبيعي .

قالوا : وأما سائر ما يسمى عدلاً ، مثل ما في البيع والشراء ، ومثل ردّ الودائع ، ومثل أن لا يفضب وأن لا يجبور ، وأشياء ذلك ، فإن مُسْتَعْمِلَهُ <sup>(١)</sup> إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج . وذلك أن يكون كلٌّ منهما <sup>(٢)</sup> كأنهما نفسان أو طائفتان ، مساويةٌ إحداهما في قوتها للأخرى ، وكانا يتداولان القهر ، فيطول ذلك بينهما ، فيذوق كلٌّ واحد الأمرين ، ويصير إلى حال لا يحتملها . فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ويترك كلٌّ واحد منهما للآخر ، مما كانا يتغالبان عليه ، قسماً ما ، فتبقى سماته <sup>(٣)</sup> ، ويشترط كلٌّ واحد منهما على صاحبه أن لا يروم نزع ما في يديه إلا بشرائط ، فيصطلحان عليها ، فيحدث من ذلك الشرائطُ الموضوعات في البيع والشراء ، وتقارب الكرامات ، ثم المواساة ، وغير ذلك مما جانسها ، وإنما يكون ذلك عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ ، وعند خوف كلٍّ من كلٍّ . فإدام كلٌّ واحد من كلٍّ واحد في هذه الحال ، فينبغي أن يتشاركا ؛ ومتى قوى أحدهما على الآخر فينبغي أن ينقض الشريطة ويروم القهر ، أو <sup>(٤)</sup> يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء ، على أنه لا سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب ، فيتشاركان ريث

(١) أي من يفعله ويجري عليه .

(٢) أي من الطرفين اللذين بينهما الاتصال والتعامل .

(٣) أي : إلى أن يكون ، أو : حتى ، أو : إلا أن .

ذلك ؛ أو يكون لكل واحد منهما همة في شيء يريد أن يغلب عليه ، فيرى أنه لا يصل إليه إلا بمعاونة الآخر له وبمشاركته له ، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ، ثم يتعاونان ؛ فإذا وقع التكافؤ بين الفرق بهذه الأسباب ، وتماذى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يَدْرِ كيف كان أول ذلك ، حَسِبَ أن العدل هو هذا الموجود الآن ؛ ولا يدرى أنه خوفٌ وضعف ، فيكون مغروراً بما يستعمل من ذلك ؛ فالذى يستعمل هذه الأشياء إما ضعيف ، أو خائف أن يناله من غيره مثل الذى يحدث في نفسه من الشوق إلى فعله .

### القول في الخشوع

وأما الخشوع فهو أن يُقال إن إلهاً يدبّر العالم وإن الروحانيين مدبرون مشرفون على جميع الأفعال ، واستعمال<sup>(١)</sup> تعظيم الإله والصلوات والتسابيح والتقاديس ، وإن الإنسان إذا فعل هذه وترك كثيراً من الخيرات المنشوقة في هذه الحياة ، وواظب على ذلك ، عوّض عن ذلك وكفى بخيرات عظيمة يصل إليها بعد موته ؛ وإن هو لم يتنسك بشيء من هذه ، وأخذ الخيرات في حياته ، عوقب عليها بعد موته بشرور عظيمة ينالها في الآخرة ، فإن هذه<sup>(٢)</sup> كلها أبواب من الحيل والمكايد على قوم ولقوم ، فإنها حيلٌ ومصائد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمصاولة والمجاهرة ، ومكايدة يكابد بها من لا قدرة له على المجاهرة بأخذها والمصاولة بيديه وسلاحه بغير ورية ومثونة تخويفهم وقمعهم ، لأن يتركوا هذه الخيرات كلها أو بعضها ليفوز بها آخرون ممن يعجز عن المجاهرة بأخذها أو بالغلبة عليها . فإن المتنسك بهذه يُظن به أنه غير حريص عليها ، ويُظنُّ به الخير ، فيركن إليه ، ولا يُحذر ، ولا يُتَّقَى ولا يُتَّهَم ، بل يَحْنَى مقصده وتوصف سيرته أنها الإلهية ، فيكون زيَّه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات كلها لنفسه ، فيكون ذلك سبباً لأن يُكرَّم ويُعظَّم ويُؤثَّر بسائر الخيرات وتنقاد النفوس له ، فتحتبه ، فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمل ، ويصير بذلك إلى الغلبة على جميع الكرامات والرياسات والأموال والذات ونيل الخيرية ؛ فلك الأشياء إنما جعلت لهذه .

(١) أى القيام بتعظيم الإله .

(٢) أى فى رأى أهل المدن الجاهلة والضالة .

وكما أن صيد الوحوش منه ما هو مغالبةٌ ومجاهرة ، ومنه ما هو مخاتلةٌ ومكايده ، كذلك الغلبة على هذه الخيرات تكون بمطالبة وتكون بمخاتلة ، وتُنال بأن يوم الإنسان في الظاهر أن مقصده شيء آخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده ، فلا يُحذَر ولا يُتَّقَى ، ولا يَنَازَع ، فينال به بسهولة . فالتنسك بهذه الأشياء والمواظب عليها متى كان إنما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعل هذه لأجله ، وهو المؤاتاة بها في الظاهر ليفوز بأحد تلك الخيرات أو بجميعها ، كان عند الناس مغبوطاً ، فيكون ييقين وحكمة وعلم ومعرفة جليلاً عندهم معظماً ومدوحاً ؛ ومتى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال به هذه الخيرات ، كان عند الناس مخدوعاً مغروراً شقيماً أحق عديم العقل جاهلاً بحظ نفسه مهيناً لا قدرة له مذموماً ؛ غير أن كثيراً من الناس يظهرون مديحتهم لسخرية به ، وبعضهم تقويةً لنفسه ، في أن لا يُزاحم في شيء من الخيرات بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره ، وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً من أن يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته ، وقوم آخرون يمدحونه وينبطونه لأنهم أيضاً مغرورون مثل غروره .

فهذه وما أشبهها هي آراء الجاهلية التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الأشياء التي نشاهدتها في الموجودات . وإذا حصلت لم الخيرات التي غلبوا عليها فينبغي أن تحفظ وتستدام وتمد وتزيد ؛ فإنها إن لم يفعل بها ذلك نفدت : —

فقومٌ منهم رأوا أن يكونوا أبدأ بأمرهم يطلبون مغالبة آخرين أبدأ ، وكلما غلبوا طائفة ساروا إلى أخرى ؛ وآخرون يرون أن يمتدوا<sup>(١)</sup> ذلك من أنفسهم ومن غيرهم فيحفظونها ويدبرونها ، إما من أنفسهم مثل البيع والشراء والتعاضد وغير ذلك ، وإما من غيرهم بالغلبة ؛ وآخرون رأوا تريدها بالوجهين جميعاً ؛ وآخرون رأوا ذلك بأن جعلوا أنفسهم قسمين : قسماً يريدون تلك ويمدونها من أنفسهم بمعاملات ، وقسماً يغالبون عليهم ؛ فيحصلون طائفتين ، كل واحدة منفردة بشيء ، إحداها بالمغالبة والأخرى بالمعاملة الإرادية ؛ وقوم منهم رأوا أن الطائفة المعاملة منها هي إناهم والمغالبة هي ذكورهم ، وإذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة ؛ فإن لم يصلح لا لذا ولا لذا ، جعل فضلاً<sup>(٢)</sup> ؛

(١) كذا الأصل ، ويجوز أن يكون معنى يمتدوا هو أن يحملوا على مادة الأشياء .

(٢) أي شيئاً زائداً لا قيمة له .

وآخرون رأوا أن تكون الطائفة المعاملة قوماً آخرين غير من يغلبونهم ويستعبدونهم ، فيكونوا هم المتولّين بصورتهم لحفظ الخيرات التي يغلبون عليها وإمدادها وتزويدها ؛ وآخرون قالوا إن التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة ، وأما الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن تتسالم ؛ فالإنسية للناس هي الرباط ، ينبغي أن يتسالموا بالإنسية ، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ، ويتركون مالا ينتفعون به ، فما كان مما لا يُنتفع به ضاراً غلب على وجوده ، وما لم يكن ضاراً تركوه . وقالوا : فإذا كان كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم من بعض ، فينبغي أن تكون بالغلبة ، إذ كانت الأخرى لا تُنطق لها<sup>(١)</sup> فتعامل المعاملات الإرادية . وقالوا : فهذا هو الطبيعي للإنسان ؛ فأما الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعياً ، ولذلك إذا كان لا بد من أن يكون هنا أمة أو طائفة خارجة عن الطبيعي للإنسان تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي لها ، اضطرت الأمة والطائفة الطبيعية إلى قوم منهم ينفردون بمدافعة أمثال أولئك ، إن وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم ، وبمغالبتهم على حق هؤلاء ، إن كانوا أولئك غلبوا عليه ؛ فتصير كل طائفة فيها قوات : قوة تغالب بها وتدافع ، وقوة تُعامل بها ، وهذه التي تدافع ليست لها على أنها تفعل ذلك بإرادتها ، لكن باضطرارها إلى ذلك بما يرد عليها من خارج ؛ وهؤلاء على ضد ما عليه أولئك ، فإن أولئك يرون أن المسألة لا بوارد من خارج ، وهؤلاء يرون أن المغالبة لا بوارد من خارج ، فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسألة .

---

(١) أي لا تفكر ولا تفعل ، أي الحيوانات .

من « كتاب الأحكام السلطانية للماوردي » المتوفى سنة ٤٥٠ هـ

## في عقد الإمامة<sup>(١)</sup>

« الإمامةُ موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وعَقْدُهَا لمن يقوم بها في الأمة واجبٌ بالإجماع ، وإن شَدَّ عنهم الأُصمُّ<sup>(٢)</sup> . واختلف في وجوبها : هل وَجِبَتْ بالعقل أو بالشرع .

فقلت طائفة : وجبت بالعقل ، لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ؛ ولولا الولاة لكانوا فوضى مُهْمَلِينَ ومُهْجَأَ مُضَاعِينَ ، وقد قال الأفوه الأودي ، وهو شاعر جاهلي :

لا يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لَا سَرَّاءَ لَهُمْ    وَلَا سَرَّاءَ إِذَا جُهِئَ لَهُمْ سَادُوا

وقالت طائفة أخرى : بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمر شرعية ، قد كان مُجَوِّزاً في العقل أن لا يَرِدَ التَّعَبُّدُ بِهَا<sup>(٣)</sup> ، فلم يكن العقل مُوجِباً لها ، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل ، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره ؛ ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى إلهي في الدين ، قال الله عز وجل : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ » ، ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرُونَ علينا ... » .

---

(١) اخترنا هذا النص ليكون هناك مجال للمقارنة بين شروط الإمام أو الرئيس عند الفارابي من حيث هو فيلسوف والماوردي من حيث هو فقيه مسلم — وليرجع القارىء إلى ما في نصوص ابن خلدون متعلقا بالخلافة .

(٢) أبو بكر الأُصم من متكلمي المعتزلة .

(٣) أى التكليف بها من الله على اعتبار أنها عبادة له أو من علامات الطاعة والخضوع لإرادته .

«فصل : وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة : أحدها : العدالة على شروطها الجامعة والثاني : العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام ؛ والثالث : سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ، ليصح معها مباشرة ما يدرك بها ؛ والرابع : سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ؛ والخامس : الرأى أُنْفِى إلى سياسة الرعية وتدير المصالح ؛ والسادس : الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو ؛ والسابع : النسب . وهو أن يكون من قريش ، لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه . ولا اعتبار بضرار<sup>(١)</sup> ، حين شدّ فجواتها في جميع الناس ، لأن أبا بكر الصديق ، رضى الله عنه ! احتجّ يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة ، لما بايعوا سعد بن عبادة عليها ، بقول النبي صلى الله عليه وسلم : الأئمة من قريش ... والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل العقد والحلّ ، والثاني بعهد الإمام من قبل ... » .

« فصل : فإذا اجتمع أهل العقد والحلّ للاختيار ، تصفّحوا أحوال أهل الإمامة<sup>(٢)</sup> الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته . فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدام الاجتهاد إلى اختياره ، عرضوها عليه . فإن أجاب إليها بايعوه عليها ، وانعقدت بيعتهم له الإمامة ، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته . وإن امتنع عن الإمامة ، ولم يُجِبْ إليها ، لم يُجْبَرْ عليها ، لأنها عقد مراضاة واختيار ، لا يدخله إكراه ولا إجبار ؛ وعُدِلَ عنه إلى من سواه ممن يستحقها . فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان ، قدّم لها اختيارُ أسنهما ، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً . فإن بويع أصغرهما سنّاً ، جاز . ولو كان أحدهما أعلم ، والآخر أشجع ، روعى في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى ، لانتشار الثغور<sup>(٣)</sup> وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق .

(١) هو ضرار بن عمرو ، أحد متكلمي المعتزلة .

(٢) أى المؤمنين لها الذين تتوفر فيهم شروطها .

(٣) الثغور هى حدود أرض الدولة ومداخلها .

وإن كانت الحاجة إلى فصل العلم أدعى لسكون الدماء وظهور أهل البدع ، كان الأعم أحق . فإن وقع الاختيارُ على واحد من اثنين ، فتنازعاها ، فقد قال بعض الفقهاء : يكون [ ذلك ] قدحاً لمنهما منها ، ويُعدّل إلى غيرها . والذي عليه جمهورُ العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً ؛ وليس طلبُ الإمامة مكروهاً ، فقد تنازع فيه أهل الشورى<sup>(١)</sup> ، فاردّ عنها طالبٌ ، ولا مُنع منها راغبٌ . واختلف الفقهاء فيما يُقَطَّع به تنازعُهما مع تكافؤ أحوالهما ، فقالت طائفة : يُقرَّع بينهما ويُقدّم من قرع منهما ؛ وقال آخرون : بل يكون أهلُ الاختيار<sup>(٢)</sup> بالخيار في أيهما شاءوا من غير قرعة .

---

(١) هم الصحابة الستة الذين عهد إليهم عمر بن الخطاب لما قتل بأن يتشاوروا ويختاروا خليفة من بينهم .

(٢) هم جمهور الناس الذين لهم حق انتخاب الخليفة ، أو هم بلغتنا الحديثة : جمهور الناخبين .

## من مقدمة ابن خلدون

( هي الكتاب الأول من تاريخه الكبير المسمى : كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر . . . )

« فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ، ونُشِدَ إليه الركائبُ والرحال ،  
وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى في فهمه  
العلماء والجهال ؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من  
القرون الأول ، تُنمى فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتُطرف فيها الأنديّة إذ غصها  
الاحتفال ، وتؤدّي لنا شأن الخليقة ؛ كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع فيها للدول النطاق  
والمجال ، وعمرؤا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال ، وفي باطنه نظرٌ  
وتحقيق ، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ؛ فهو  
لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق . وإن فحول المؤرخين  
في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها ؛  
وخلطها المتطفلون بوسائس من الباطل وهُمّوا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات  
المضغنة لفقوها ووضعوها ؛ واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم وانبعوها ، وأدّوها إلينا كما  
سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث  
ولا دفعوها ؛ فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح في الغالب قليل ، والغلط والوم نسيبٌ  
للأخبار وخليل ، والتقليد عريق في الآدميين وسليل ، والتطفل على الفنون عريض  
طويل . . . . والذين ذهبوا بفضل الشهرة والإمامة المعتبرة ، واستفرغوا دواوين من قبلهم  
في صحفهم المتأخرة هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأمايل . . . . والناقد البصير قسطاس  
نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم ، « فللممران طبائعٌ في أحواله ترجع إليها الأخبار ،  
وتُحمل عليها الروايات والآثار . . . » .

« ولما طالعتُ كتبَ القوم ، وسبرت غور الأُمس واليوم ، نَبَّهْتُ عَيْنَ القريحة من سنة الغفلة والنوم ، وُسِّمْتُ التَّصنيف من نفسى ، وأنا المفلسُ ، أَحَسَّنَ السَّوم ، فَأَنْشَأْتُ فى التاريخ كتاباً ، رفعتُ به عن أحوال الناشئة فى الأجيال حجاباً ، وفصلتُهُ فى الأخبار والاعتبار باباً باباً ، وأبدتُ فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً ، وبنيتُهُ على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب فى هذه الأعصار ، وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار ، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار ، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار ، وهما العرب والبربر ؛ إذ هما الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهما ، وطال فيه على الأحقاب مشواهما ، حتى لا يكاد يُتَصَوَّر فيه ما عداها ولا يعرف أهل من أجيال الآدميين سواهما ؛ فهذبتُ مناحيه تهذيباً ، وقرَّبْتُه لأفهام العلماء والخاصة تقريباً ، وسلكتُ فى ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً ، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً ، وطريقة مُبْتَدَعَة وأسلوباً ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية ما يمتنعك بعلى الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهلُ الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك ؛ ورتبته على مقدمة ، وثلاثة كتب . . . . .

سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص ، مُفْتَدِياً بالمرام السهل من العويص ، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص ، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً ، وذل من الحكم النافرة صعباً ، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً ، فأصبح للحكمة صواناً ، وللتاريخ حجاباً . . . . . ولم أترك شيئاً فى أولية الأجيال والدول ، وتعاصر الأمم الأول ، وأسباب التصرف والحول فى القرون الخالية والملل ، وما يعرض فى العمران من دولة وملة ، ومدينة وحلة ، وعزة وذلة ، وكثرة وقلة ، وعلم وصناعة ، وكسب وإضاعة ، وأحوال متقلبة مُشَاعَة ، وبدو وحضر ، وواقع ومنتظر ، إلا واستوعبتُ جَمَلَهُ ، وأوضحتُ براهينه وعلله ، فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضَمَّنْتُهُ من العلوم الغريبة ، والحكم المحجوبة القريية ، وأنا من بعدها موقنٌ بالقصور ، بين أهل العصور ، معترفٌ بالعجز عن القضاء ، فى مثل هذا القضاء ،

راغبٌ من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضاء ، بالنظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء ، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء ؛ فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ، والاعتراف من اللوم منجاة ، والحسنى من الإخوان مرتجاء — والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصةً لوجهه الكريم ، وهو حسبي ونعم الوكيل . . . . . »

\*\*\*

« فنُّ التاريخ فنٌّ عزيز المذهب ، جَمَّ الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم ، حتى تتمَّ فائدةُ الإقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا . فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبُت يُفَضِّلُ بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن المزالات والمغالط ؛ لأن الأخبار ، إذا اعتُمِدَ فيها على مجرد النقل ولم تُحَكَّم أصولُ العادة وقواعدُ السياسة وطبيعةُ العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ، ولا قيسُ الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب ، فربما لم يُؤْمَنَ فيها من العُشور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق . . . »

« فإذا احتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الواقع أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر . وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زَيَّفَهُ واستغنى عنه . وما استكبر العلماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتعله الطبري والبخاري وابن إسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة . وقد ذهل الكثير عن هذا السرفيه حتى صار انتعاله مجهولةً ، واستخف الموامُّ ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وخله والخوض

فيه والتطفل عليه ، فاختلط المرعى بالمسل والباب بالقشر والصادق بالكاذب ، وإلى الله عاقبة الأمور .

ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار وصرور الأيام ، وهو داء دوى شديد الخفاء ؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة . فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ، سنة الله قد خلت في عباده . وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسرانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياساتهم وصفاتهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم وأحوال اعمارهم للعالم ، تشهد بها آثارهم . ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب ، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها . ثم جاء الإسلام بدولة مضر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلاباً أخرى ، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد ، يأخذه الخلف عن السلف . ثم درست دولة العرب وأيامهم ، وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ومهدوا ملكهم ، وصار الأمر في يد سوام من العجم مثل الترك بالشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال . فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد ، نسي شأنها وأغفل أمرها .

والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الأمثال الحكيمية : « الناس على دين الملك » . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر ، فلا بد من أن يفرزوا إلى عوائد من قبلهم ، ويأخذوا الكثير منها ، ولا يفعلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء ، وكانت الأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى

المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة . والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ؛ ومن الغلط غير مأمونة ؛ تُخْرِجُهُ مع الدهول والغفلة عن قصده ، وتعوج به عن صرامه . فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها ، فيُجَرِّبُهَا لأوَّل وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد . وقد يكون الفرق بينهما كثيراً ، فيقع في مهواة من الغلط . . . . . »



« إعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال ، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول وصراتها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ؛

ولما كان الكذب مُتَطَرِّقاً للخبر بطبيعته ، وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب — فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر ، أعطته حقه من التمهيص والنظر ، حتى تبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحوه قَبِلَتْ ما يوافقها من الأخبار لأوَّل وهلة — وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمهيص ، فتقع في قبول ونقله ،

ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمهيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح . ومنها الدهول عن المقاصد ؛ فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه ، فيقع في الكذب . ومنها توهم الصدق ، وهو كثير ، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها الخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه . ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب

بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار على غير حقيقة ، فالنفوس مولعةٌ بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها . ومن الأسباب المقتضية له أيضاً ،

وهي سابقة على جميع ما تقدم ، الجهلُ بطبائع الأحوال في العمران ، فإن كلَّ حادث من الحوادث ، ذاتاً كان أو فعلاً ، لا بدَّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله .

فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض . . . . . وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها ؛ وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح<sup>(١)</sup> . ولقد عد أهلُ النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية ، لأن معظمها تكاليفُ إنشائية<sup>(٢)</sup> أوجب الشارعُ العملَ بها ، حتى حصل الظنُّ بصدقها ، وسبيلُ صحة الظن الثقةُ بالرواة بالعدالة والضبط . وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومُقَدِّماً عليه ؛ إذ فائدةُ الإنشاء مقتبسةٌ منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران

ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه وما يكون عارضاً لا يعتدّ به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني ، لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران ، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً

(١) نقد الرواة لمعرفة هل هم عدول يوثق بروايتهم أو هم مطعون في عدالتهم .

(٢) يعني أوامر يقصد بها إيجاد أفعال .

صحيحاً ، يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا<sup>(١)</sup> .

وكان هذا علمٌ مستقلٌ بنفسه ، فإنه ذو موضوع وهو المراتب البشرية والاجتماع الإنسانى ، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته ، واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً . واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مُسْتَحَدَثُ الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحثُ وأدى إليه الغوص . وليس من علم الخطابة الذى هو أحد العلوم المنطقية ، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال النافعة المقنعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدم عنه ، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة ، بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليُحْمَل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه . فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين ، اللذين ربما يشبهانه . وكأنه علم مُسْتَنْبِط النشأة . ولعمري لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليفة ، لا أدري لغفتهم عن ذلك ، وليس الظنُّ بهم ؛ أو لعلمهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ، ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة ، والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعدّدون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل . . . . . » .

« وإذا كانت كل حقيقة مُتَمَقِّلة طبيعية يصلح أن يُبْحَثَ عما يعرض لها من العوارض لذاتها ، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علمٌ من العلوم يخصّه . لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا فى ذلك العناية بالثمرات ؛ وهذا إنما ثمرته فى الأخبار فقط ، كما رأيت ، وإن كانت مسائله فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة ، لكن ثمرته تصحيح الأخبار ، وهى ضعيفة . فلهذا هجروه ، والله أعلم ، « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . . . . . »

\*\*\*

## [ نشأة الاجتماع ونشأة سلطة الدولة ]

« الاجتماع الإنساني ضروري ، ويعتبر الحكماء عن هذا بقولهم : الإنسان مدنيٌّ بالطبع ، أي لا بدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصحَّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهذا إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله . إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه . ولو فرضنا منه أقلَّ ما يمكن فرضه ، وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير ، من الطحن والمعجن والطبخ . وكلُّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات ، لا تتم إلا بصناعات متعدّدة ، من حدّاد ونجار وفاخوري . وهب أنه يأكله حبّاً من غير علاج ، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حبّاً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه ، من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير . ويستحيل أن تفي بذلك كله أو يعمّضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف .

وكذلك يحتاج كلُّ واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ، لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القُدَر بينها ، جعل حظوظ كثير من الحيوانات المعجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان . فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان ، وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته . ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره ، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد ، فاليد مهتأة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع ، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة ، والسيوف النابتة عن الخالب الجارحة ،

والتراس<sup>(١)</sup> النائية عن البشرات الجاسية ، إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم ، سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تنفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للدفاع ، لسكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها . فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه . ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ، ولا تتم حياته ، لما ركبّه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته . ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ، ويبطل نوع البشر . وإذا كان التعاون ، حصل له القوت للغذاء والسلاح للدفاع ، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه . فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني ، وإلا لم يكمل وجودهم وما أرادّه الله من اعمار العالم بهم واستغلافه إياهم . وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم . وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له . وهذا وإن لم يكن واجباً على صاحب الفن ، لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم ، فليس أيضاً من المنوعات عندهم ، فيكون إثباته من التبرعات ، والله الموفق بفضله .

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر ، كما قررنا ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم ، لأنها موجودة للجميع . فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم ، يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره عدواناً — وهذا هو معنى الملّك<sup>(٢)</sup> . وقد تبين لك بهذا أنه للإنسان خاصة طبيعية ، ولا بدّ لهم منها .

(١) جمع ترس ، وهو الحجن .

(٢) المقصود سلطة الدولة .

وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم ، على ما ذكره الحكماء ، كما في النحل والجراد ، لما استقرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجسمانه ، إلا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى القطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة ، « أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى »<sup>(١)</sup> .

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان ، حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصةٌ طبيعية للإنسان ، فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك : وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم في غير إنكار ولا تزيف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية ، كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جأته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ؛ فإنهم أكثر أهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة ؛ وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فإنه يتمتع . وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقل ، وإنما مدركه الشرع ، كما هو مذهب السلف من الأمة ، والله ولي التوفيق والهداية .



### [ أثر المناخ في البشر ]

« المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه ، لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط ، فيكون معتدلاً . فالأقليم الرابع أعدل العمران ، والذي خفاه (حافاته) من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والذي يليهما ، والثاني والسادس ،

(١) قرآن ، سورة ٢٠ ، ( طه ) آية ٥٠ .

بعيدان عن الاعتدال ، والأول والسابع أبعد بكثير . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه ، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة ، مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً ، حتى النباتات فإنما توجد في الأكثر فيها ؛ ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكلُ النوع في خلقهم وأخلاقهم — قال تعالى : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » — وذلك ليتمَّ القبولُ بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله . وأهل هذه الأقاليم أكلٌ ، لوجود الاعتدال لهم ، فنجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم ، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنقطة بالصناعة ، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين ، ويذهبون في ذلك إلى الغاية . وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير ، ويتصرفون في معاملتهم بالنقدن المزبزين ، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم . وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والمرايين والهند والسند والصين ، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة ، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها ، لأنها وسطٌ من جميع الجهات . وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول<sup>(١)</sup> والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر ، يخصفونها ، أو الجلود ؛ وأكثرهم عرايا من اللباس . وفواكه بلادهم وأدبها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ، ومعاملتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود ، يقدرونها للمعاملات . وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم . . . . . » .

وقد توم بعضُ النساين ، ممن لا علم لديهم بطبائع الكائنات ، أن السودان هم ولد حام ابن نوح ، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ، ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه ؛ وينقلون في ذلك حكايةً من خرافات المُصَّاص . ودعا نوح على

(١) ترتيب هذه الأقاليم ، وهي سبعة ، يبدأ من خط الاستواء ويتجه شمالاً وجنوباً .

ابنه حام قد وقع في التوراة ، وليس فيه ذكر السواد ، وإنما دعا عليه أن يكون ولده عبيداً لولد أخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات . وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني ، من مزاج هوائهم ، للحرارة المتضاعفة في الجنوب ، فإن الشمس تسامت رؤسهم مرتين في كل سنة ، قريبة إحداهما من الأخرى ، فتطول المسامتة عامة الفصول ؛ فيكثر الضوء لأجلها ويلمح القئيط الشديد عليهم ، وتسود جلودهم ، لإفراط الحر . ونظير هذين الاقليمين مما يقابلهما من الشمال الاقليم السابع والسادس ، شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم ، للبرد المفرط بالشمال ، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما يقرب منها ، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها ، فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول ، فتبيض ألوان أهلها ، وتنتهي إلى الزعורה . ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور . وتوسط بينهما الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث فكان لها في الاعتدال الذي هو مزاج المتوسط حظ وافر . والرابع أبلغها في الاعتدال غاية ، لنهايته في المتوسط .... وفي ذلك دليل على أن اللون تابع مزاج الهواء ؛ قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حرٌّ غير الأجسادا حتى كسا جلودها سوادا

والعقلب اكتسبت بياضا حتى غدت جلودها بضاضا ... »

« ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب ، فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام ، وارتابوا في ألوانهم ، فتكلفوا نقل تلك الحكاية الواهية ، وجعلوا أهل الشمال كلهم أوا أكثرهم من ولد يافث ، وأكثرت الأمم المعتدلة وأهل الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام وهذا الزعم ، وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء ، فليس ذلك بقياس مطرد ، إنما هو إخبار عن الواقع ، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحباشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود . وما أدام إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وليس كذلك . فإن التمييز بالجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم ، كما

للعرب وبنى إسرائيل والفرس ؛ ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان ؛ ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب ، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم ؛ فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف ، لما شياهم من نحلة أولون أو سمة وُجِدَتْ لذلك الأب ، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات ، وأن هذه كلها تتبدل في الأعقاب ؛ ولا يجب استمرارها ، سنة الله في عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً — والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم ، وهو المولى للنعم الرؤوف الرحيم ... »

[ أثر الخصب والجوع في أبدان البشر وأخلاقهم ومواهبهم العقلية والروحية ]

« هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ، ولا كل سكانها في رغد من العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والقواكه ، لزكاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران ، وفيها الأرض الحرّة التي لا تُنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ، فكانها في شظف من العيش ... ونجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلّول المنغمسين في العيش ؛ فالوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقّب في المعارف والإدراكات ؛ هذا أمرٌ تشهد له التجربة في كل جيل منهم . . . والسبب في ذلك ، والله أعلم ، أن كثرة الأغذية ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بُغْدُ أقطارها في غير نسبة وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم ، كما قلناه ؛ وتغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة ، فتجىء البلاد والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة .

واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب ، من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر ، مع أمثالها من حيوان التلّول والأرياف والمراعى الخصبية ، كيف تجد بينها بوناً بعيداً ، في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها ؛ فالغزال أخو المعز ، والزرافة أخو البعير ، والحمار والبقر أخو الحمار والبقر ، والبون بينها

ما رأيت . وما ذاك إلا لأجل أن الخصبَ في التلُّول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاق الفاسدة ما ظهر عليها أثره ، والجوع لحيوان القفر حتن في خلقها وشكلها ما شاء . واعتبر ذلك في الآدميين أيضاً ، فإننا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والقواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم . . . . . واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة ، فنحن نجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب ، بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار ، لما يعثها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر . ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي . وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك يختلف باختلاف حالها في الترف والخصب ، وكذلك نجد هؤلاء المخصبين في العيش المنعمين في طبيباتهم من أهل البادية وأهل الحواضر والأمصار ، إذا نزلت بهم السنون وأخذتهم الجماعات ، يسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم...<sup>(١)</sup> .

\*\*\*

### [ البداوة والحضارة مرحلتان طبيعيتان ]

«اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نمطتهم من المعاش ؛ فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله . والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي ، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الضم والبقر والمعز والنحل والدود لتفاجها واستخراج فضلاتها ، وهؤلاء القاعون على الملح والحيوان تدعوهم الضرورة ، ولا بد ، إلى البدو ، لأنه متى ما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم ، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم ؛ وصرانهم من

(١) مقاله ابن خلدون هنا شبيه برأى بعض المحدثين الذين رأوا أن « الإنسان هو ما يأكل » .

الكن والدفء إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ويحصل ببلغة العيش من غير مزيد عليه ، للمعجز عما وراء ذلك .

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحلمين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورى واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنىق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر .

ثم تزيد أحوال الترف والدعة ، فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنىق فى علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالة البيوت والصروح وإحكام وضعها فى تنجيدها والانهاء فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها ، فيتخذون القصور والنازل ، ويجرون فيها الماء ويعالون فى صرحها ، ويبالغون فى تنجيدها ، ويختلفون فى استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أفراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر ، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل فى معاشه الصنائع ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنتم وأرفه من أهل البدو ، لأن أحوالهم زائدة على الضرورى ، ومعاشهم على نسبة وجدهم . فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما ، كما قلناه .

\*\*\*

[ البدو أسبق من الحضر ، البادية أصل العمران ]

« قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم . ولا شك أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ، لأن الضرورى أصل والكمالى فرع ناشئ عنه ... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولذلك نجد المدن غاية للبدوى يجرى إليها وينتهى سعيه إلى مقترحه منها ، ومتى حصل على الرياش الذى تحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة ، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة . وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم . والحضرى لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال

أهل مدينته . ومما يشهد لنا أن البدو أصلٌ للحضر ومتقدم عليه ، أننا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه ، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر ، وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر . وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها ، فتفهّمه . . . . . »

### [ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر ]

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر . قال صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجسانه » . وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ، ويصعب عليها اكتسابه ، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بُعد عن الشر وصعب عليه ، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده . وأهل الحضر ، لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ، وبَعُدَتْ عنهم طرق الخير ومسالكه ، بقدر ما حصل لهم من ذلك ، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهبُ الحشمة في أحوالهم . فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبارهم وأهل محارمهم ، لا يصدّهم عنه وازع الحشمة ، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالقواحش قولاً وعملاً . وأهل البدو ، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات والمذات ودواعيها ، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها . وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير . فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر — وهو ظاهر . وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر ، والله يحب المتقين . . . . .<sup>(١)</sup>

(١) ما أشبه رأى ابن خلدون هنا وفيما يلي برأى روسو !

## [أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضار]

« والسبب في ذلك أن أهل الحضار ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ، ووكلوا أسرهم في للدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوهم والحامية التي تولت حراستهم ، واستنابوا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم ، فلا تهيجهم هَيْمَةٌ ولا ينفر لهم صيد . فهم غارون آمنون ، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مشوام ، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة . وأهل البدو ، لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قاعون بالدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سوام ولا يتقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ، ويتلفتون عن كل جانب في الطريق ، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرجال وعلى الأفتاب ، ويتوجسون للنبات والهيئات وينفردون في القفر والبيداء ، مُدَّيْنِ بِأَسْهُمٍ واثقين بأنفسهم ، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية ، يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ . وأهل الحضار مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيالٌ عليهم ، لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم . وذلك مُشَاهِدٌ بالعيان ، حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السُّبُل . وسبب ذلك ما شرعناه ، وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه . فالذي أُلْقِيَ في الأحوال ، حتى صار خلقاً وملكة وعادة ، تَنَزَّلَ منزلة الطبيعة والجبلَة — واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء ... ومعاناة أهل الحضار للأحكام مُفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة عنهم . »

## [العصبية تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه العصبية والتغلب والملك]

« وذلك أن صلة الرحم [أمرٌ] طبيعي في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها النعمة على ذوى القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضمٌّ أو تصيبهم هلكةٌ ، فإن القريب يجد في نفسه

غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والممالك ، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة ، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها ، وإذا بعد النسب بعض الشيء فرما تنومى بعضها ، ويبقى منها شهرة ، فتحمل على النصر لذوى نَسَبه ، بالأمر المشهور منه ، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوبٌ إليه بوجه . ومن هذا الباب الولاء والخلف ، إذ نعمة كلِّ أحدٍ على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلمح النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب . . . . . الرياسة لا تزال في نصابها الخصوص من أهل العصبية . . . . . ولا تكون في غير نسبهم . . . . . والبيت والشرف بالإصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالجهاز . . . . . والغاية التي تجرى إليها العصبية هي الملك . . . . . والملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة إنما هي سُودد وصاحبها متبوع . . . . . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . . . . .

« ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها . فإن كافاتُها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها ، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم . وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد ؛ وهكذا دائماً حتى تكافى بقوتها قوة الدولة ، فإن أدركت الدولة في هرمها ، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات ، استولت عليها وانزعجت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها ؛ وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أوليائها ، تستظهرُ بها على ما يعنُّ من مقاصدها ، وذلك مُلك آخر دون الملك المستبد ، وهو كما وقع للترك في دولة بنى العباس ، ولصنهاجة وزناتة مع كتامة ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يَسَعُه الوقت المقارن لذلك ؛ وإن عاقها

عن بلوغ الغاية عوائق ، كما نبينه ، وقفت في مقامها إلى أن يقضى الله بأمره . . . ومن عوائق الملك انغماسُ القبيل في النعيم ... فتذهب خشونة البداوة وتضعف البسالة ... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء ... فإن الفرق في النعيم كاسرٌ من سورة العصية التي بها التغلب والمدافعة ... ومن عوائق الملك حصولُ المذلة للقبيل والانقياد إلى سوامم والغلوب مولعٌ بالاقتداء بالغالب في شعاره وزية ونملته وسائر عوائده . والسبب في ذلك أن النفس أبدأ تعتقد الكمال فيمن غلب عليها ... والدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص ... والدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ... لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ... فلا تزال سورة العصية محفوظةً فيهم ، فحذم مرهف وجانبهم مرهوب ... والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة والحضارة ... فتكسر سورة العصية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة ... ويبلغ فيهم الترف غاية ... فتذهب الدولة ... وحلول الهرم بالدولة أمر طبيعي ... وحدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية ، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني ... والأمور الطبيعية لا تتبدل ، والهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع ، وربما تحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها . ويومض ذبالتها إيماضة الخمود ، كما يقع في الذبال المشتعل ، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال ، وهي انطفاء . فاعتبر ذلك ، ولا تُغفل سرّاً الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه ، « ولكل أجل كتاب » ... فالحضارة غاية العمران ونهاية عمره ، وهي مؤذنةٌ بفساده .

### [ نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء ]

« اعلم أن العالمَ العنصريَّ بما فيه كائنٌ فاسدٌ ، لا من ذواته ولا من أحواله <sup>(١)</sup> ؛ فالمكوناتُ من المعدن والنبات وجميع الحيوانات ، الإنسان وغيره ، كائنة فاسدةٌ بالمعينة ، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال ، وخصوصاً الإنسانية ، فالعلوم تنشأ ثم تدرس ، وكذا الصنائع وأمثالها . والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين ، فهو كائنٌ فاسدٌ لا محالة ،

(١) المقصود هو : سواءً في ذواته أو في أحواله — راجع في هذه الطريقة في التعبير عند ابن خلدون أول الفصل الخامس بأن حلة العلم في الإسلام أكثرهم العجم ، من المقدمة .

وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرفٌ متصلٌ في آبائه ، من لدن آدم إليه ، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، كرامةً به وحياطةً على السرفية . وأول كل شرف « خارجية » ، كما قيل ، وهي الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب ، ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمته سابقٌ عليه ، شأن كل مُحدث ، ثم إن نهايته في أربعة آباء . وذلك أن باني المجد عالمٌ بما عاناه في بنائه ومحافظٌ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مُباشرٌ لأبيه ، قد سمع منه ذلك ، وأخذ عنه ، إلا أنه مقصّرٌ في ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعاني له . ثم إذا جاء الثالث كان حفظه الاقتفاء والتقليد خاصةً ، فقصر عن الثانی تقصير المقلد عن المجتهد . ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملةً ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاونة ولا تكلف ، وإنما هو أمرٌ وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصاة ولا بخلال ، لما يرى من التجلة بين الناس ؛ ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط . فيربأ بنفسه عن أهل عصيته ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم ، وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينغصون عليه ويحتقرونه ويُديلون منه .... واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب ، وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ، ويتلاشى وينهدم ؛ وقد يتصل أمره إلى الخامس والسادس ، إلا أنه في انحطاط وذهاب . واعتبار الأربعة من قبيل الأجيال الأربعة : بانٍ ، ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو أقل ما يمكن .

### [ الدولة إذا استقرت وتمهدت فقد تستغنى عن المصيبة ]

« والسبب في ذلك أن الدولة العائمة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها ، إلا بقوة قوية من الغلب ، للغرابة وأن الناس لم يأنقوا مُلكها ولا اعتادوه . فإذا استقرت الرياسة في أهل النصاب الخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه ، واحداً بعد آخر ، في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة ، نسيت النفوسُ شأن الأولية ، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناسُ معهم على أمرهم قتالهم على العقائد

الإيمانية ، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة ، بل كأن طاعتها كتاب الله ، لا يُبدل ولا يُعلم خلافه . ولأمر ما يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية ، كأنه من جملة عقودها . ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالى والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها ، وإما بالمصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها . ومثل هذا وقع لبني العباس ، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق ؛ واستظهارهم بعد ذلك إما كان بالموالى بن العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم ، ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة .

[ المغلوب مولع بتقليد الغالب في شعاره وزية ونحلته وسائر عوائده ]

والسبب في ذلك أن النفس أبدأ تعتقد الكمال فيمن غلب عليها وانقادت إليه ، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي ، إنما هو الكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً ، فانتمحت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء ؛ أو لما تراه ، والله أعلم ، من أن غلب الغالب ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب ، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب ؛ وهذا راجع للأول . ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدأ بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ، في اتخاذها وأشكالها ، بل وفي سائر أحواله . وانظر ذلك في الأبناء مع آباءهم ، كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً ؛ وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم . وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية وجند السلطان في الأكثر ، لأنهم الغالبون لهم ، حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ، ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير ، كما هو في الأندلس ، لهذا العهد ، مع أمم الجلالقة ؛ فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء ، والأمر لله . وتأمل في هذا سر قولهم : « العامة عل دين الملك » فإنه من مابه ، إذ الملك غالب لمن تحت يده ، والرعية مقتدون به ، لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم ، والله عليم حكيم ، وبه سبحانه وتعالى التوفيق .

## [ كيفية طرق الخلل للدولة ]

أعلم أن مبنى الملك على أساسين ، لا بدّ منهما : فالأول الشوكة والعصية ، وهو المعبر عنه بالجند ؛ والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال . والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين ، فلنذكر أولاً طرق الخلل في الشوكة والعصية ، ثم رجع إلى طرقه في المال والجباية .

وأعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها — كما قلناه — إنما يكون بالعصية ، وأنه لا بدّ من عصية كبرى جامعة للعصائب مستتعبة لها ، وهي عصية صاحب الدولة الخاصة ، من عشيرة وقبيلة . فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك ، من الترف وجدع أنوف أهل العصية ، كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوى قرباه المقاسمين له في اسم الملك ، فيستبد في جدع أنوفهم ، بما بلغ من سوام . ويأخذهم الترف أيضاً أكثر من سوام ، لمكانهم من الملك والعز والغلب ، فيحيط بهم هادمان ، وهما : الترف والقهر ، ثم يصير القهر آخرأ إلى القتل ، لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر ، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه ، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه ، فيهلكون ويقلّون ، وتفسد عصية صاحب الدولة منهم ، وهي العصية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبعها ، فتفحل عروثها وتضعف شكيمتها وتستبدل عنها بالبطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ، وتتخذ منهم عصية ، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمية ، لفقدان الرحم والقرباة منها . وقد كنا قدّمنا أن شأن العصية وقوتها إنما هي في الرحم ، لما جعل الله في ذلك . فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية ، ويحسّ بذلك أهل العصائب الأخرى ، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً ، فيهلكهم صاحب الدولة ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد ، ويقلّد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأوّل ، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدّمنا ، فيستولى عليهم الهلاك بالترف والقتل ، حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصية وينسوا عزتها وسورتها ، ويصيروا أوجز على الحماية ، ويقلّون لذلك ، فتقلّ الحماية التي تنزل بالأطراف والثغور ، فتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الأطراف ، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص

وغيرهم إلى تلك الأطراف ، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم وأمنهم من وصول الحامية إليهم . ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضيق ، حتى تصبح الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة . وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوتها في الأصل — كما قلنا — ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها ، لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود .

واعتبر هذا في دولة العرب في الإسلام ، كيف انتهت أولاً إلى الأندلس والمند والعين ، وكان أمر بني أمية نافذاً في جميع العرب بعصبة بني عبد مناف ، حتى لقد أمر سليمان بن عبد الملك بدمشق بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة ، فقتل ولم يرد أمره . ثم تلاشت عصبة بني أمية بما أصابهم من الترف ، فانقرضوا ؛ وجاء بنو العباس ، ففضوا من أعنة بني هاشم ، وقتلوا الطالبين وشرّ دهم ، فأنحلت عصبة عبد مناف وتلاشت ، وتجرس العرب عليهم ، فاستبدّ عليهم أهل القاصية ، مثل بني الأغلب بإفريقية وأهل الأندلس وغيرهم ، وانقسمت الدولة . ثم خرج بنو إدريس بالمغرب وقام البربر بأمرهم ، إذعاناً لعصبة التي لهم وأمناً أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة . فإذا خرج الدعاة آخراً ، فيتغلبون على الأطراف والقاصية وتحصل لهم هناك دعوة ومُلك تنقسم به الدولة ، وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلصاً ، إلى أن ينتهي إلى المركز ، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف ، فتهلك وتضمحل ، وتضعف الدولة المنقسمة كلها ، وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبة ، بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيايتها ، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها ، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة ، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب . ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الإجراء على الحامية من جندي ومرتزق ، وبعض ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم ، فلا يكاد أحد يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له ، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده . وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمنازعة ، لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لها ، فلا تكاد النفوس تحدث سرّاً بمخالفة ، ولا يمتلج في ضميرها انحراف عن الطاعة ،

فتكون أسلم من المهرج والانتفاض الذى يحدث من العصابات والعشائر . ثم لا يزال أمر الدولة كذلك ، وهى تتلأشى فى ذاتها ، شأن الحرارة الغريزية فى البدن العادم للغذاء ، إلى أن تنتهى إلى وقتها المقدور ، و « لكل أجل كتاب » ، ولكل دولة أمدٌ ، والله يُقدّر الليل والنهار ، وهو الواحد القهار .

وأما الخلل الذى يتطرق من جهة المال ، فاعلم أن الدولة فى أولها تكون بدويةً ، كما مرّ ، فيكون حُلُقُ الرفق بالرعايا والقصد فى النفقات والتعفف عن الأموال ، فتتجافى عن الإمعان فى الجباية والتعذلق والكَيْس فى جمع الأموال وحسبان العمال . ولا داعية حينئذ إلى الإسراف فى النفقة ، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال .

ثم يحصل الاستيلاء ، ويعظم ويستفحل الملك ، فيدعو إلى الترف ، ويكثر الإنفاق بسببه ، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم ، بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر . ويدعو ذلك إلى الزيادة فى أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة .

ثم يعظم الترف ، فيكثر الإسراف فى النفقات ، وينتشر ذلك فى الرعية ، لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات فى الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه ، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده .

ثم تزيد عوائد الترف ، فلا تبقى بها المكوس ، وتكون الدولة قد استفحلت فى الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا ، فتتمد أيديها إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد فى بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة ، ويكون الجند فى ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقها من الفشل والمهرم فى العصبية ، فتوقع ذلك منهم وتُدَاوى بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم ، فلا تجدد عن ذلك وليجة ، ويكون جُباةُ الأموال فى الدولة قد عظمت ثروتهم فى هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم ، فتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية ، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض ، للمنافسة والحقد ، فتعمتهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً ، إلى أن تذهب ثروتهم وتتلأشى أحوالهم ، ويُفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم . وإذا اصطلمت

نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سوام . ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعت [ الدولة ] عن الاستطالة والقهر ، فيتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى مدارة الأمور ببذل المال ، ويراه أرفع من السيف لقلّة غنائه ، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا يفتنى فيما يريد . ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي ، والدولة تفعل عمراها في كل طور من هذه ، إلى أن تفضى إلى الهلاك وتتعوّض من الاستيلاء الكلل . فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها ، وإلا بقيت ، وهي تتلاشى ، إلى أن تضمحل كالذبال في السراج ، إذا فنى زيتُه وطفئ . والله مالك الأمور ومدبّر الأكوام ، لا إله إلا هو .

### [ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وهي مؤذنة بفساده ]

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصية ، وأن الحضارة غاية للبداوة ، وأن العمران كله من حضارة وبداوة وملك وسوقة له عمر محسوس ، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكوّنات عمراً محسوساً . وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموّها ، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط . فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك ، لأنها غاية لا مزيد وراءها . وذلك أن الترفّ والنعمة ، إذا حصل لأهل العمران ، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة ، كما علمت ، هي التفرغ في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المبانى أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل ، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها .

وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات ، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة ، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها : أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزاعها ، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ، ويعجز الكسب عن الوفاء بها . وبيانه أن المصير بالفنن في الحضارة تعظم نفقات أهلها ، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران ، فمتى كان العمران أكثر ، كانت الحضارة

أكل . وقد كنا قد منّا أن المصّر الكثير العمران يختص بالفلاء في أسواقه وأسعار حاجاته ، ثم تزيدها المكوس غلاء ، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استقحالمها ، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم ، والمكوس تعود على البياعات بالفلاء ، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعمهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة أنفسهم ، فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها ، فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ، ولا يحدون وليجة عن ذلك لما ملكتهم من أثر الموائد وطاعتها . وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ، ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ، ويغلب عليهم الفقر ، ويقل المستامون للمبايع ، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة ، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف . وهذه مفسدات في المدينة وعلى العموم في الأسواق والعمران .

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص ، فن السكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ، بحصول لون آخر من ألوانها ، فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتعجيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والفوص عليه واستجماع الحيلة له . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلافة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات ، ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به ودواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوى المحارم ، الذين تقتضى البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك ، وتجدهم أيضاً أبصر بالكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لا كثرهم ، إلا من عصمه الله . ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ، ممن أهل عن القأديب وغلب عليه خلق الجوار ، وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات . وذلك أن الناس بشر متماثلون ؛ وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتتاب الرذائل . فمن استحكمت فيه صفة الرذائل — بأى وجه كان — فسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاه نسبه ولا طيب

منبته . ولهذا نجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوى الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين فى الغمار ، منتحلين للحرف الدنيئة فى معاشهم ، بما فسد من أخلاقهم وتلونوا به من صبغة الشر والسفسفة .

وإذا كثرت ذلك فى المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها ، وهو معنى قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ، ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدمرناها تدميراً » . ووجهه حينئذ أن مكاسبهم لا تنفى بحاجاتهم ، لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها ؛ فلا تستقيم أحوالهم . وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختلت المدينة وخربت . . . »

« إن غاية العمران هى الحضارة والترف ، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ فى الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات ، بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هى عين الفساد ، لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعى فى ذلك ، والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته ، إما عجزاً ، لما حصل له من الدعة ؛ أو ترفاً ، لما حصل له من المربى فى النعيم والترف ؛ وكلا الأمرين ذميم . وكذا لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسعى فى ذلك . والحضري بما قد قد من خلق الإنسان بالترف والنعيم فى قهر التأديب ، فهو بذلك عيال على الحامية التى تدافع عنه ، ثم هو فاسد أيضاً غالباً بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكائنها — كما قررناه — إلا فى الأقل النادر .

وإذا فسد الإنسان فى قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة ؛ وبهذا الاعتبار كان الذين يتربّون على الحضارة وخلقها موجودين فى كل دولة . فقد تبين أن الحضارة هى سن الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة ، والله سبحانه وتعالى « كل يوم هو فى شأن » ، فلا يشغله شأن عن شأن .

[ العمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره ]

اعلم أنه قد تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع للبشر ضرورى ، وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه ، وأنه لا بد لهم فى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه . وحكمة فيهم

تارة يكون مستنداً إلى شرع مُنزل من عند الله ، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه ، الذى جاء به مُبلّغه ؛ وتارة إلى سياسة عقلية ، يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم . فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة ، لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة ؛ والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط .

وما تسمعه من « السياسة المدنية » ، فليس من هذا الباب ؛ وإنما معناه ، عند الحكماء ، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلفه ، حتى يستغنوا عن الحكم رأساً ، ويسمّون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمّى من ذلك « بالمدينة الفاضلة » ، والقوانين المراعاة في ذلك « بالسياسة المدنية » . وليس مرادهم السياسة التى يُحمّل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فإن هذه غير تلك . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع ، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . ثم إن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين : أحدهما تراعى فيها المصالح على العموم ، ومصالح السلطان في استقامة مُلكه على الخصوص ؛ وهذه كانت سياسة الفرس ، وهى على جهة الحكمة — وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة ، لأن الأحكام الشرعية مُغْنِيَةٌ عنها في المصالح العامة والخاصة ، وأحكامُ الملك مندرجة فيها ؛ الوجه الثانى أن يراعى فيها مصلحة السلطان ، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة ، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً . وهذه السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع [ هى ] التى لساثر الملوك في العالم من مسلم وغيره ، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم ، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية ، وآداب خلقية ، وقوانين في الاجتماع طبيعية ، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية . والاقتداء فيها بالشرع أولاً ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم .

### [ معنى الخلافة والإمامة ]

لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائزة عن الحق مُجْحَفة

بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم ، لملئه إيام في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته . ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم ؛ فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبية المُقْضِيَّة إلى المهرج والقتل ، فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة ، يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها ، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها ، « سُنَّة الله في الذين خَلَوْا من قبل » . فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبُصَرائها ، كانت سياسة عقلية ؛ وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة ؛ وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبثٌ وباطل ، إذ غايتها الموتُ والفناء ، والله يقول « أَوْحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا » ؛ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المُقْضَى إلى السعادة في آخرتهم ، « صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض » . فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني ، فأجرتهُ على منهاج الدين ، ليكون الكلُّ مُحْوَطًا بنظر الشارع . فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال العصبية في مراعاتها ، فَجَوْرٌ وعدوان ومذموم عنده ، كما هو مقتضى الحكمة السياسية ؛ وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها ، فمذمومٌ أيضًا ، لأنه نظر بغير نور الله ، « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » ، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مُغْتِيب عنهم من أمور آخرتهم . وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « إنما هي أعمالكم تُردُّ عليكم » . وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ، « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا » . ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ؛ فوجب بمقتضى الشرائع حُلُّ الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم ، وهم الخلفاء ؛ فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة ، وأن الملك الطبيعي هو حُلُّ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والسياسي هو حُلُّ الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار . والخلافة هي حُلُّ الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم

الأخروية والدينيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به . فافهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد ، والله الحكيم العليم .

### [ حكم الخلافة وشروطها ]

وإذ قد بينّا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به ، تسمى « خلافة » و « إمامة » ، والقائم به « خليفة » و « إماما » ، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والافتدائه به ، ولهذا يقال : « الإمامة الكبرى » ، وأما تسميته خليفة فلـكونه يخلفُ النبي في أمته ، فيقال : « خليفة » بإطلاقٍ ، و « خليفة رسول الله » . واختُلف في تسميته « خليفة الله » ، فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى : « إني جاعلٌ في الأرض خليفة » وقوله : « جعلكم خلائفَ الأرض » . ومنع الجمهور منه ، لأن معنى الآية ليس عليه . وقد نهى أبو بكر عنه ، لما دُعِيَ به ، وقال : « لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ؛ ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب ، وأما الحاضر فلا .

ثم إن نصب الإمام واجبٌ ، قد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضى الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ؛ ولم تُترك الناس فوضى في عصر من الأعصار . واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام . وقد ذهب بعضُ الناس إلى أن مُدرك وجوبه العقل وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه ؛ قالوا : وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ومن ضرورة الاجتماع التنازع ، لازدحام الأغراض ؛ فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى المهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم ، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية — وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوءات في البشر ، وقد نبهنا على فسادِه ، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تُسَلَّم له الكفاة

تسليم إيمان واعتقاد ، وهو غير مُسلم ، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ، ولو لم يكن شرع ، كما في أم المجوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة ، أو نقول : يكفي في رفع النزاع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل ؛ فادعائهم أن ارتفاع النزاع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح ، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن النزاع والتظالم ؛ فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة ، فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع ، وهو الإجماع الذي قدمناه .

وقد شدّ بعض الناس ، فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء حكم الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ، ولا يجب نصبه ؛ وهؤلاء محجوجون بالإجماع . والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه ، من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا ، لما رأوا الشريعة ممثلة بدم ذلك والنمى على أهله ومسرّة في رفضه . واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وإنما ذم الفساد الناشئة عنه ، من القهر والظلم والتمتع بالذات . ولا شك في أن هذه مفسد محظورة ، وهي من توابعه ؛ كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بأزائها الثواب ، وهي كلها من توابع الملك . فإذاً إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى ، ولم يذمه لذاته ، ولا طلب تركه ، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين ، وليس مراده تركهما بالكلية ، لدعاية الضرورة إليهما ؛ وإنما المراد نصريفهما على مقتضى الحق . وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما ، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده .

ثم نقول لم : إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً ، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة ، وذلك لا يحصل إلا بالعصية والشوكة ، والعصية مقتضية بطبعها للملك ، فيحصل للملك ، وإن لم يُنصب إمام ، وهو عين ما فرّرتُم عنه . وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجع إلى

اختيار أهل العقد والحل ، فيتمين عليهم نصبه ، ويجب على الخلق جميعاً طاعته ، لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والأعضاء ، مما يؤثر في الرأي والعمل . واختلف في شرط خامس ، وهو النسب القرشي . فأما اشتراط العلم فظاهر ؛ لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى ، إذا كان عالماً بها ؛ وما لم يعلمها ، لا يصح تقديمه لها . ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال . وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها ، فكان أولى باشتراطها فيه . ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه ، بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها ؛ وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف . وأما الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، بصيراً بها ، كفيلاً بحمل الناس عليها ، عارفاً بالعصية وأحوال الدماء ، قوياً على معاناة السياسة ، ليصح له بذلك ما جُعِلَ له من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح . وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة ، كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقْد اليدين والرجلين والأنثيين ، فتشترط السلامة منها كلها ، لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جُعِلَ إليه ؛ وإن كان إنما يشين في النظر فقط ، كفقْد إحدى هذه الأعضاء ، فشرط السلامة منه شرط كمال . ويلحق بفقْدان الأعضاء المنع من التصرف ، وهو ضربان : ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب ، وهو القهر والعجز عن التصرف جملةً بالأمر وشبهه ، وضرب لا يلحق بهذه ، وهو الحجز باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مشاقة ، فينتقل النظر في حال هذا المستولى ، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة ، جاز لإقراره ، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع عنه ، حتى ينفذ فعل الخليفة . وأما النسب القرشي فلا يجمع الصحابة يوم السقيفة على ذلك . واحتجت قريش على الأنصار ، لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا : منا أمير ومنكم أمير ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » . . . . . إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت

عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم ، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض ، مجزواً بذلك عن حمل الخلافة ، وتغلبت عليهم الأعاجم ، وصار الحل والعقد لهم . فاشتبه ذلك على كثير من المحققين ، حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية . . . . . »

« ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول : إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها . ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، ومقصد الشارع منه لم يُقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما هو في المشهور ، وإن كانت تلك الوصلة موجودةً والتبرك بها حاصلًا ؛ لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية ، كما علمت ، فلا بُدَّ إذن من المصلحة في اشتراط النسب ، وهي المقصودة من مشروعيته ، فإذا سبرنا وقسمنا ، لم نجدَها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم جبل الألفة فيها . وذلك أن قریشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لعلبهم . . . . فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب ، وهم أهل العصبية القوية ، ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فأذعن لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة ، ووطئت جنودهم قاصية البلاد ، كما وقع في أيام الفتوحات ، واستمر بعدها في الدولتين ، إلى أن اضمحل أمر الخلافة ، وتلاشت عصبية العرب . ويعلم ما كان لقریش من الكثرة والتغلب على بطون مضر من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم . . . . . »

### [ مراتب الملك والسلطان وألقابها ]

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف ، يحمل أمراً ثقيلاً ؛ فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه . وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنته ، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده ؟ وهو محتاج إلى حماية الكفاة من عدوهم بالمدافة عنهم ،

وإلى كفة عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم ، وكفة العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم ، وإلى حملهم على مصالحهم وما نعمتهم به البلى في معاشهم ومعاملاتهم ، من تفقد المقاييس والمكايل والموازين حذراً من التطفيف ، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش ، وإلى سياستهم بما يريد من الانقياد له والرضى بمقاصده منهم وانفرادهم بالمجد دونهم ، فيتحمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب . قال بعض الأشراف من الحكماء : « لَمُعَانَةُ نَقْلِ الْجِبَالِ مِنْ أَمَّا كُنْهَا أَهْوَنُ عَلَى مَنْ مَعَانَةُ قُلُوبِ الرِّجَالِ » . ثم الاستعانة ، إذا كانت بأولى القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة ، كانت أكمل ، لما يقع في ذلك من مجاسة خلقهم لخلقهم ، فتم المشاكلة في الاستعانة ؛ قال تعالى : « وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي » ، أشدُّ به أزرى وأشركه في أسرى . وهو إما أن يستعين في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجابه عن الناس أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن النظر في مهماتهم ، أو يدقق النظر في الملك كله ويعول على كفايته في ذلك واضطلاعه ، فلذلك قد توجد في رجل واحد ، وقد تفتقر في أشخاص ، وقد يتفرع كل واحد منها إلى فروع كثيرة ، فلقلم يتفرع إلى قلم الرسائل والمحاطبات وقلم الصكوك والإقطاعات وإلى قلم المحاسبات وهو صاحب الجباية والمطاء وديوان الجيش ، وكالسيف يتفرع إلى صاحب الحرب وصاحب الشرطة وصاحب البريد وولاية الثغور .... »

« الوزارة : وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية ، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة ، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة ، وهي المعاونة أو من الوزر ، وهو الثقل ؛ كأنه يحمل مع معاونه أوزاره وأثقاله ، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة . وقد كنا قدمنا في أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة ؛ لأنها إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة ، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالشرق ولهذا العهد بالمغرب ؛ وإما أن تكون في أمور مخاطبته لمن يمدَّ عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محبوب عنه ، وصاحب هذا هو الكاتب ؛ وإما أن تكون في أمور جباية المال وإنفاقه وضبط ذلك

من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية ، وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالشرق ؛ وإما أن يكون في مدافعة الناس ذوى الحاجات عنه ، أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن مهمته ، وهذا راجع لصاحب الباب الذى يحجبه . فلا تعدوا أحواله هذه الأربعة بوجه . وكل خطة أو رتبة من رتب الملك والسلطان فإليها ترجع ، إلا أن الأرفع منها ما كانت الأعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف ، إذ هو يقتضى مباشرة السلطان دائماً ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه . وأما ما كان خاصاً ببعض الناس أو ببعض الجهات ، فيكون دون الرتبة الأخرى ، كقيادة ثغر ، أو ولاية جباية خاصة ، أو النظر في أمر خاص لحساب الطعام ، أو النظر في السكة ، فإن هذه كلها نظر في أحوال خاصة ، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام ، وتكون رتبته سرؤوسه لأولئك .

وما زال الأمر في الدول قبل الإسلام هكذا حتى جاء الإسلام وصار الأمر خلافة ، فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك ، إلا ما هو طبعى من المعاونة بالرأى والمفاوضة فيه ، فلم يمكن زواله ، إذ هو أمر لا بد منه ، فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم في مهماته العامة والخاصة ، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى ، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في [ بلاد ] كسرى وقيصرو والنجاشي ، يسمون أبا بكر وزيره . ولم يكن لفظ الوزير يُعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسداجة الإسلام ؛ وكذا عمر مع أبي بكر وعلى وعثمان مع عمر .

وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان ، فلم يكن عندهم برتبة ، لأن القوم كانوا عرباً أميين ، لا يحسنون الكتاب والحساب ، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالى العجم ممن يجيده ، وكان قليلاً فيهم . وأما أشرفهم فلم يكونوا يجيدونه ، لأن الأمية كانت صفتهم التي ابتازوا بها .

وكذا حال الخطابات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة ، للأمية التي كانت فيهم والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته . ولم تخرج السياسة إلى اختياره ، لأن الخلافة إنما هي دين ليست من السياسة الملكية في شيء . وأيضاً فلم تكن الكتابة صناعة فيستجد

للخليفة أحسنها ، لأن الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات . ولم يبق إلا الخط ، فكان الخليفة يستنيب في كتابته . متى عن له من يُحسِنه .

وأما مدافعة ذوى الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشرعية ، فلم يفعلوه .

فلما انقلبت الخلافة إلى الملك ، وجاءت رسوم السلطان وألقابه ، كان أول شيء بُدئ به في الدولة شأن الباب وسدّه دون الجمهور ، بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم ، كما وقع لعمر وعلى ومعاوية وعمر بن العاص وغيرهم ، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات ؛ فأتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه « الحاجب » . وقد جاء أن عبد الملك لما ولي حاجبه ، قال له : قد وليتُك حجابةً بابي ، إلا عن ثلاثة : المؤذن للصلاة ، فإنه داعي الله ؛ وصاحب البريد ، فأمر ما جاء به ؛ وصاحب الطعام ، لئلا يفسد . ثم استفحل الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والعصائب واستثلافهم ، وأطلق عليه اسم الوزير ، وبقي أمر الحسبان في الموالي والذميين ؛ واتخذ للسجلات كاتبٌ مخصوصٌ حوطةً على أسرار السلطان أن تشهر فتفسد سياسته مع قومه . ولم يكن بمثابة الوزير ، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب ، لا من حيث اللسان الذي هو الكلام ، إذ اللسان لذلك المهمل على حاله لم يفسد ، فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ في سائر دولة بني أمية ، فكان النظر للوزير عاماً في أحوال التدبير والمقارضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك .

فلما جاءت دولة بني العباس ، واستفحل الملك ، وعظمت مراتبه وارتفعت ، وعظم شأن الوزير ، وصارت له النيابة في إنفاذ الخلق والعقد ، تعيينت مرتبته في الدولة وعُنت لها الوجوه ، وخضعت لها الرقاب ، وجُعِل لها النظر في ديوان الحسبان ، لما تحتاج إليه خطته من قسم الأعطيات في الجند . فاحتاج إلى النظر في جمعه وتدريبه وأضيف إليه النظر فيه . ثم جُعِل له النظر في القلم والترسيل ، لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة ، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور . وجُعِل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذباع والشيع ، ودُفع إليه ، فصار اسم الوزير جامعاً لخططي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة ، حتى لقد

دُعي جعفر بن يحيى « بالسلطان » أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب ، فلم تكن له لاستنكافه عن مثل ذلك .

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان وتعاور فيها استبداد الوزارة مرةً والسلطان أخرى . وصار الوزير ، إذا استبد ، محتاجاً إلى استنابة الخليفة إياه لذلك ، لتصح الأحكام الشرعية ونجى على حالها ، كما تقدم ؛ فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ ، وهي حال ما يكون السلطان قائماً على نفسه ، وإلى وزارة تفويض ، وهي حال ما يكون الوزير مستبداً عليه . ثم استمر الاستبداد وصار الأمر للملك العجم ، وتعطل رسم الخلافة ، ولم يكن لأولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة ، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب ، لأنهم خول لهم ، فتسموا « بالإمارة والسلطان » ، وكان المستبد على الدولة يسمى « أمير الأمراء » أو « السلطان » إلى ما يحلّيه به الخليفة من ألقابه ، كما تراه في ألقابهم ، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة في خاصته . ولم يزل هذا الشأن عندهم إلى آخر دولتهم . وفسد اللسان خلال ذلك كله ، وصار صناعة ينتحلها بعض الناس ، فامتنت ، وترفع الوزراء عنها لذلك ولأنهم عجم ، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم ، فتخير لها من سائر الطبقات واختصت بها ، وصارت خادمة للوزير ، واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند وما يرجع إليها ، ويبدء مع ذلك عالية على أهل الرتب ، وأسرء نافذ في الكل ، إما نيابة أو استبداداً ، واستمر الأمر على هذا .

ثم جاءت دولة الترك آخراً بمصر ، فأروا أن الوزارة قد ابتذلت بترفع أولئك عنها ودفعها لمن يقوم بها للخليفة المحجور ، ونظرها مع ذلك متعقب بنظر الأمير ، فصارت سرؤوسة ناقصة ، فاستنكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة ، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم « بالنائب » لهذا العهد ، وبقي اسم « الحاجب » في مدلوله ، واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الحجابة .

وأما دولة بني أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة ، ثم قسّموا خطته أصنافاً ، وأفردوا لكل صنف وزيراً ، فجعلوا لحسبان المال وزيراً ، ولترسيل وزيراً ،

ولنظر في حوائج المتظلمين وزيراً ، ولنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً ، وجُعِلَ لهم بيتٌ يجلسون فيه على فُرُشٍ مُنَصَّدَةٍ لهم ، وينفذون أمر السلطان هناك ، كلٌّ فيما جُعِلَ له . وأُفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحدٌ منهم ، ارتفع عنهم بمباشرة السلطان في كل وقت ، فارتفع مجلسه عن مجالسهم ، وخصوه باسم « الحاجب » . ولم يزل الشأن هذا إلى آخر دولتهم . فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب ، حتى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها . فأكثرهم يومئذ يسمى « الحاجب » ، كما نذكره .

ثم جاءت دولة الشيعة بأفريقية والقيروان ، وكان للقائمين بها رسوخٌ في البداوة ، فأغفلوا أمر هذه الخطط أولاً وتنقيح أسمائها ، كما تراه في أخبار دولتهم .

ولما جاءت دولة الموحدين من بعد ذاك أغفلت الأمر أولاً للبداوة ، ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب ، وكان اسم الوزير في مدلوله ، ثم اتبعوا دولة الأمويين ، وقلدوها في مذاهب السلطان واختاروا اسم الوزير لمن يحجب السلطان في مجلسه ويقف بالوفود والداخلين على السلطان عند الحدود في تحيتهم وخطابهم والآداب التي تلزم في السكون بين يديه ، ورفعوا حطة الحجابة عنه ما شاءوا ، ولم يزل الشأن ذلك إلى هذا العهد .

وأما في دولة الترك بالمشرق فيسمون هذا الذي يقف بالناس على حدود الآداب في اللقاء والفتحية في مجالس السلطان والتقدم بالوفود بين يديه « الدويدار » . ويضيفون إليه استتباع كاتب السر وأصحاب البريد المتصرفين في حاجات السلطان بالقاصية وبالخاضرة ؛ وحالم على ذلك لهذا العهد ؛ والله مولى الأمور لمن يشاء .

### [ حقيقة الرزق والكسب – الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية ]

« إعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويموته في حالاته وأطواره ، من لدُنْ نشوته إلى أشده إلى كبره ، « والله الغنى وأتم الفقراء » . والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه ، فقال : « خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً » . . . . . ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستغلاف ، وأيدى البشر منتشرة ، فهي مشتركة في ذلك . وما حصل عليه يدُ هذا ، امتنع عن الآخر إلا بعموض ؛ فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف ، سعى في اقتناء المكاسب ، لينفق

ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها . قال الله تعالى : « فابتغوا عند الله الرزق » . وقد يحصل له ذلك بغير سعي ، كالطير المصاح للزراعة وأمثاله ، إلا أنها إنما تكون مُعِينَةً ، ولا بد من سعيه معها ، كما يأتي ، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومُتَمَوِّلاً إن زادت على ذلك . ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى ، إن عادت منفقته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته ، سمي ذلك رزقاً . قال صلى الله عليه وسلم : « إنما لك من مالك ما أكلت فأفنت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت » ؛ وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً ، والمُتَمَلِّكُ منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً ؛ وهذا مثل التراث ، فإنه يسمى بالنسبة إلى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً ، إذ لم يحصل به منتفعٌ ، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً — هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة ، وقد اشترط المعتزل في تسميته رزقاً أن يكون بحيث يصح تملكه ، وما لا يُتَمَلَّكُ عندم لا يُسمى رزقاً ، وأخرجوا الغصوبات والحرام كله عن أن يسمى شيء منها رزقاً ، والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر ويختص برحمته وهدايته من يشاء ، ولهم في ذلك حجج ليس هداموضع بحثها .

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل ، فلا بد في الرزق من سعي وعمل ، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه ، قال تعالى : « فابتغوا عند الله الرزق » . والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه ، فالكل من عند الله ، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومُتَمَوِّل ؛ لأنه إن كان عملاً بنفسه ، مثل الصنائع ، فظاهر ؛ وإن كان مُقتَنًى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني ، كما تراه ؛ وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع . ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة قيمةً لكل مُتَمَوِّل ، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب ؛ وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنهما بمنزلة ، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة . وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع ، فالفاد المقتنى منه قيمة عمله ، وهو القصد بالقنية ، إذ ليس هناك إلا العمل ، وليس بمقصود بنفسه لقنية . وقد يكون مع

الصنائع في بعضها غيرها، مثل التجارة والحياكة معهما الخشب والفزل؛ إلا أن العمل فيها أكثر، فقيمه أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بد في قيمة ذلك المفاد والتقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها، فتجعل له حصة من القيمة، عظمت أو صغرت؛ وقد تخفى ملاحظة العمل، كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب، كما قدمناه، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. فقد تبين أن انفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين معنى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشرح مسماها. واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانقصاص العمران تأذن الله برفع الكسب -- ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية، كما قدمنا قبل، ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد، إذا تناقص عمرانها، إنها قد ذهب رزقها، حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها في الفقر، لما أن وفور العيون إنما يكون بالإنباط والامتراء الذي هو بالعمل الإنساني، كالحال في ضروع الأنعام، فما لم يكن إنباط ولا امتراء نصبت وغارت بالجملة، كما يحف الضرع إذا ترك امتراؤه. وانظره في البلاد التي تعهد فيها العيون لأيام عمرانها ثم يأتي عليها الخراب، كيف تغور مياهها جملة، كأنها لم تكن -- والله مقدر الليل والنهار.

### [ في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه ]

« اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مقفل، من العيش، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جمعات موضعاً له على طريق المبالغة. ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، ويسمى مغرماً وجباية؛ وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمييه، من البر أو البحر، ويسمى اصطيداً؛ وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرفه بين الناس في منافعهم، كاللبن من الأنعام

والحرير من دوده والعسل من نحلته ، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعدادة لاستخراج ثمرته ، ويسمى هذا كله فلاحاً ؛ وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة ، وتسمى الصنائع ، من كتابة وتجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك ، أو في مواد غير معينة ، وهي جميع الامتيازات والتصرفات ؛ وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض ، إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ، ويسمى هذا تجارة .

فهذه وجوه المعاش وأصنافه ، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحرير وغيره ، فإنهم قالوا : المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة . فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش ، فلا حاجة بنا إلى ذكرها ، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني . وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش . أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات ، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ، ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر ، وأنه معلمها والقائم عليها ، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة . وأما الصنائع فهي ثانیها ومتأخرة عنها ، لأنها مركبة وعلمية ، تُصرف فيها الأفكار والأنظار ، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضرة الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه ؛ ومن هذا المعنى نسبت إلى إدريس ، الأب الثاني للخليقة ، فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى . وأما التجارة ، وإن كانت طبيعية في الكسب ، فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحييلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع ، لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة ، ولذلك أباح الشرع فيه المكاسب ، لما أنه من باب المقامرة ، إلا أنه ليس أخذاً للمال الغير مجاناً ، فهذا اختص بالمشروعية .

### [ الخدمة ليست من المعاش الطبيعي ]

« اعلم أن السلطان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله ، من الجندي والشرطي والكاتب . ويستكفي في كل باب بمن يعلم غناؤه فيه ، ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله . وهذا كله مندمج في الإمارة ومعاشها ، إذ كلهم ينسحب

عليهم حكمُ الإمارة ؛ والملك الأعظم هو ينبوع جداولهم . وأما ما دون ذلك من الخدمة ، فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما رُبِّي عليه من خلق التمتع والترف ، فيتخذ من يتولى ذلك له ويُقطعه عليه أجراً من ماله ؛ وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولية الطبيعية للإنسان ، إذ الثقة بكل أحد عجزٌ ، ولأنها تزيد في الوظائف والخرج وتدل على العجز والخلف الذي ينبغي ، في مذاهب الرجولية ، التزُّه عنهما ، إلا أن العوائد تغلب طباع الإنسان إلى مألوفها ، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه . . . »

### [ ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي ]

« اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض وابتغون الكسب من ذلك ، ويعتقدون أن أموال الأم السالفة مخزنة كلها تحت الأرض مختومة عليها كلها بطلاسم سحرية ، لا يفضّ ختامها ذلك إلا من عثر على علمه واستحضر ما يحلّه من البخور والدعاء والقربان . فأهل الأمصار بأفريقية يرون أن الإفرنجية الذين كانوا قبل الإسلام بها دفنوا أموالهم كذلك ، وأودعوها في الصحف بالكتاب إلى أن يجدوا السبيل إلى استخراجها . وأهل الأمصار بالشرق يرون مثل ذلك في أم القبط والروم والفرس ، ويتناقلون في ذلك أحاديث تشبه حديث خرافة ، من انتهاء بعض الطالبين لذلك إلى حفر موضع المال ممن لا يعرف طلسمه ولا خبره ، فيجدونه خالياً أو مملوئاً بالديدان ، أو يشاهد الأموال والجواهر موضوعة والحرس دونها منتضين سيوفهم ، أو تميد بهم الأرض ، حتى يظنه خسفاً أو مثل ذلك من الهذر . ونجد كثيراً من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي وأسبابه يتقربون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخرّمة الحواشي ، إما بخطوط عجمية أو مما ترجم بزعمهم منها ، من خطوط أهل الدفائن بإعطاء الأمارات عليها في أماكنها ، يبتغون بذلك الرزق منهم . . . »

### [ الجاه مفيدٌ للمال ]

وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً ونزوةً من فاقده الجاه . والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ، يُتقرب بها إليه في

سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه . فأناس مُعِينُونَ له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالى ، فتتوصل قِيمُ تلك الأعمال كلها من كسبه ، وجميع ما من شأنه أن تُبَدَّل فيه الأعراضُ من العمل يستعمل فيها الناسَ من غيرِ عَوَضٍ ، فتتوفر تلك الأعمال عليه ، فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه . والأعمال لصاحب الجاه كثيرة ، فيفيد الغنى لأقرب وقت ، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة ، ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش ، كما قدمناه . وفائد الجاه بالكلية ، ولو كان صاحب مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه ؛ وهؤلاء أكثر التجار ، ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير . ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ، إذا اشتهروا . حَسُنَ الظن بهم ، واعتقد الجمهور معاملته الله في إرفادهم ، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتماد في مصالحهم ، وأسرعت إليهم الثروة ، وأصبحوا ميسرين من غير مال مقتنى ، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم . . . . . »

[ السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتلق ،

وهذا الخلق من أسباب السعادة ]

« قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذي يستفيدة البشر إنما هو قِيمُ أعمالهم ، ولو قدر أحدٌ عطل عن العمل جملة لكان فاقداً للكسب بالكلية . وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته ، وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه . وقد بيننا آنفاً أن الجاه يفيد المال ، لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع . . . . . ثم إن الجاه متوزع في الناس ومرتب فيهم ، طبقة بعد طبقة ، ينتهى في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يدٌ عالية ، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه ، وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمة الله في خلقه بها ينتظم معاشهم وتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم ، لأن النوع الإنسانى لا يتم وجوده إلا بالتعاون . . . . . ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح

النوع ، ولَمَّا جُعِلَ لهم من الاختيار وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع ؛ وقد يمتنع [ الواحد ] من المعاونة ، فيتعين حملُه عليها ، فلا بدّ من حامل يُكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع ، وهذا معنى قوله تعالى : « ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورجئ ربك خيراً مما يجمعون » .

فقد تبين أن الجاء هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف في مَنْ تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم ، في العدل بأحكام الشرائع والسياسة وعلى أغراضه فيما سوى ذلك ؛ ولكن الأزل مقصود في العناية الرمانية بالذات ، والثاني داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي ، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد ، فلا يفوت الخير بذلك بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير . وهذا معنى وقوع الظلم في الخليفة ، فتفهّم . . . . . »

« فإذا كان الجاء منسماً ، كان الكسب الناشئ عنه كذلك ، وإن كان ضيقاً قليلاً فثله ؛ وفاقداً الجاء ، وإن كان له مال ، فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله وأوماله ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تكميته ، كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب . وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاء واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ، ولا تسرع إليهم ثروة ، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة . وإذا تقرر ذلك وأن الجاء متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله ، علمت أن بذله وإفادته من أعظم النعم وأجلّها ، وأن باذله من أجلّ المنعمين ؛ وإنما يبذله لمن تحت يديه ، فيكون بذله بيد عالية وعزة ، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتمتق ، كما يُسأل أهل العز والملوك . . . . . »

ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشم لا يحصل لهم عرض الجاء ، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة . . . . . »



## استدراكات

لقد اخترنا هذه النصوص ، مجتهدين كل الاجتهاد في تصحيحها بالنسبة لأصولها .  
ونحب أن ننبه إلى بعض الأخطاء المطبعية وإلى احتمالات أخرى في قراءة النص :

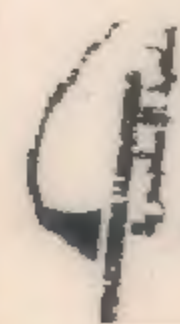
س	س	
٢	٢٠	يصلح بها الإنسان لشيء ... ، أو : يصلح بها انسان انسان لشيء ... ، أو : يصلح بها إنسان لإنسان لشيء ...
٣	٣	من كل ما يشاركه فيه عضو
٣	١٦	الأفعال الإرادية
٦	٧	لمباشرة أعمال الحرب — كما في ص ٧ س ٢١
٨	٢٠	يُسمى هذا النوع ، في كتاب السياسات المدنية : مدينة النذالة
٩	٦	غيرم
١٣	٣	الخلق
١٤	٢	والمقهور
١٤	١٢	أن لا يغصب
١٤	١٦	فيتقاسمانه
١٥	١٣	فإنها حِيلٌ ومكايد
١٦	٢	تكون بمغالبة ، وتكون بمخاتلة
١٦	١٥	وتُمدَّ وتُزَيَّد
١٦	١٧	وآخرون يرون أن يمتروا ، أو : يمتاروا = يبتاعوا
١٦	٢٠	قسما يزيدون تلك ويمترونها
١٧	٨	إذا كانت الأخرى لا نطق لها
١٩	٤	الرأى المُفضى
٢١	٦	وتُطرَف بها الأندية إذا غصتها الاحتفال
٢١	١٢	بوساوس من الباطل .





CA  
099  
7

Bibliotheca Alexandrina



0429474

التمن ١٣ قروش